COLECȚIA
UNIVERSITAS

SERIA
TEOLOGIE

Sorin Șelaru

UNITATEA ȘI COMUNIUNEA ÎN BISERICĂ

Studii de eclesiologie ortodoxă



EIKON

Sorin ȘELARU

UNITATEA ȘI COMUNIUNEA ÎN BISERICĂ

STUDII DE ECLESIOLOGIE ORTODOXĂ

Bucureşti, Str. Smochinului nr. 8, sector 1,
cod poştal 014605, România

Difuzare / distribuţie carte: tel/fax: 021 348 14 74
mobil: 0733 131 145, 0728 084 802
e-mail: difuzare@edituraeikon.ro

Redacţia: tel: 021 348 14 74
mobil: 0728 084 802, 0733 131 145
e-mail: contact@edituraeikon.ro
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Naţional
al Cercetării Ştiinţifice din România (CNCS)

Descrierea CIP este disponibilă
la Biblioteca Naţională a României

ISBN: 978-606-711-384-6

Ilustraţia copertei: Sinodul I Ecumenic de Sergiu Vatamaniuc

Editor: Valentin Ajder

Sorin ŞELARU

UNITATEA ȘI COMUNIUNEA ÎN BISERICĂ

STUDII DE ECLESIOLOGIE ORTODOXĂ

E I K O N

Bucureşti, 2015



Introducere

Se vorbeşte mult astăzi în teologie despre Biserică înţeleasă ca *SPAŢIU* al comuniunii, al învierii, al mânturii, al sfinţirii sau îndumnezeirii omului. Este o imagine frumoasă, dinamică, „mişcătoare" chiar. Într-adevăr, „spaţiul" în general permite mişcarea, dinamica, care este esenţială pentru orice devenire/transformare a omului în Hristos prin Duhul Sfânt. De aceea, de exemplu, Biserica a fost asemănată, în linia Sfântului Maxim Mărturisitorul, de marele teolog Dumitru Stăniloae cu un fel de *atelier/ laborator* în care se lucrează mântuirea omului şi a întregii creaţii. Iubirea trinitară imprimă Bisericii această dinamică spre înviere şi spre comuniunea fără de sfârşit cu Cel infinit. Biserica este pelerină în această lume, ducând cu sine, ca o mamă iubitoare, fii şi fiicele sale către întâlnirea în lumina învierii cu Fiul lui Dumnezeu cel Înviat.

Însă Biserica este şi *LOC*, care cheamă la aşezare, la statornicie, la fidelitate, la identitate, la unitate până la urmă[1]. Întreaga viaţa duhovnicească a Bisericii mărturiseşte, de altfel, cât de importantă este aşezarea întru cele duhovniceşti

1 Versurile celebre ale lui Mihai Eminescu: *„Iar noi locului ne ţinem,/ Cum am fost aşa rămânem"* arată că localitatea şi statornicia/identitatea merg împreună.

pentru viaţa omului. Or, nu te poţi aşeza decât într-un *loc*. Dacă primul „loc/locaş" al aşezării în Duh a omului este chiar sufletul său, sufletul lumii nu este altul decât Biserica, locul consacrat al comuniunii dintre om şi Dumnezeu. Ea este acea *(a)casă* a lui Dumnezeu, care trebuie să fie în acelaşi timp şi un *acasă* al fiecărui creştin, deoarece în acest *Loc* se petrece întâlnirea tainică dintre Viaţa lui Dumnezeu şi viaţa noastră.

În această perspectivă putem spune că Biserica este o comuniune deodată dinamică şi statornică, care poartă în ea manifestarea acestei întâlniri minunate dintre divin şi uman, dintre veşnicie şi timp, dintre infinit şi finit, dintre necreat şi creat, dintre duh şi trup.

În paginile ce urmează vom trata despre comuniune şi unitate în Biserică. Prima dimensiune orientează către dinamica îndumnezeirii, care presupune un spaţiu al comuniunii, o direcţie, un program de urmat spre creşterea şi desăvârşirea întru cele veşnice iar cea de a doua mai mult către statornicie sau identitate. Ambele dimensiuni, fiecare cu particularităţile sale, trebuie considerate împreună şi niciodată separate pentru a nu se ştirbi ceva din identitatea şi misiunea Bisericii, unitate şi comuniune deodată. Biserica este acel *sacramentum unitatis* despre care vorbea Sfântul Ciprian al Cartaginei, cea care prelungeşte de fapt unitatea umanităţii realizată în persoana lui Iisus Hristos

pentru a ridica pe oameni în comuniunea de iubire veșnică a Preasfintei Treimi.

„Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine", spune Mântuitorul în *Evanghelia după Ioan* (14, 6). Viața Bisericii este participare la Viața lui Dumnezeu, la unitatea și comuniunea lui Dumnezeu, Unul și Trei în același timp. Iar Biserica este locul în care Viața divină se comunică omului: *„Ceea ce am văzut și ceea ce am auzit, aceea vă vestim și vouă, ca și voi să aveți* ***comuniune*** *cu noi. Iar* ***comuniunea*** *noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos*" (*1 In.* 1, 3-4).

Fidelă misiunii sale, Biserica, Una Sancta, adună pe oameni în dragostea lui Dumnezeu, pentru că *„numai ceea ce a fost unit cu Dumnezeu este mântuit*" (Sf. Grigorie de Nazianz)[2]. În viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, de exemplu, *„Biserica este chipul lui Dumnezeu, ca una ce lucrează în credincioși aceeași unitate ca cea din Dumnezeu*"[3]. Darul acesta al sfințeniei este creator de unitate și comuniune în Biserică pentru că este trăire, participare comună la *„unitatea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh*" (Sf. Ciprian). *„Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și comuniunea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți!*" (*2 Cor.* 13, 13).

2 *Ep. 101 către Cledoniu* I, 32.
3 SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, 1, Ed. IBMBOR, 2000, p. 7.

În acest sens, noi afirmăm că unitatea Bisericii, inseparabilă de sfinţenia, catolicitatea şi apostolicitatea ei, se întrupează în istorie în structuri dogmatice, sacramentale sau canonice, care au rolul de a păstra unitatea ei sfântă. Ele rămân fidele mesajului evanghelic în măsura în care fac să transpară prin ele dragostea trinitară, orice opacitate constituind un obstacol în calea libertăţii în comuniune, semn al infidelităţii omului faţă de Dumnezeu. Autoritatea acestor structuri se fundamentează pe mărturisirea dragostei şi a respectului libertăţii, pe experienţa vieţii Duhului, pe manifestarea comuniunii dragostei Preasfintei Treimi şi pe slujirea comuniunii oamenilor între ei şi cu Dumnezeu.

Însă noi *„avem comoara aceasta în vase de lut”* (*2 Cor.* 4, 7). Sfântul Apostol Pavel utilizează această imagine pentru a sublinia deodată fragilitatea condiţiei umane şi încrederea pe care trebuie s-o avem în puterea lui Dumnezeu. Transpunerea acestei imagini în eclesiologie scoate în evidenţă mai multe lucruri importante pentru raportarea Bisericii la ea însăşi şi la cei din afara sa. Pe de o parte, lutul din care este alcătuit vasul, odată modelat şi ars în cuptor rămâne fixat într-o anumită formă, care nu se mai poate reface decât, eventual, prin distrugerea vasului. Pe de altă parte, în pofida frumuseţii sale exterioare, vasul de lut nu este foarte transparent, nu-şi descoperă conţinutul său decât dacă este un vas deschis. Cu cât deschiderea este mai

mare, cu atât mai ușor se poate sesiza frumusețea și bogăția conținutului său. În același timp, vasul însuși, alcătuit din lutul ce conține sângele martirilor și mărturisitorilor credinței în Hristos de atâtea veacuri, este un garant al conținutului nealterat, al dreptei credințe păstrate pentru a fi împărtășită generațiilor de credincioși până la plinirea timpului.

Vom vedea în paginile acestei lucrări că problema identității eclesiale este esențială în perspectiva înțelegerii unității și comuniunii creștine. De la începuturi, creștinii au avut conștiința că aparțineau unui *„popor ales, neam sfânt*" (cf. *1 Pt.* 2, 9), formând o comunitate cu o identitate și o misiune aparte. Eclesiologia însăși este o chestiune a identității Bisericii, care poate fi apropiată printr-o abordare largă, ce îmbrățișează experiența întreagă a Bisericii[4]. Ce este Biserica? Sau, mai bine: cine este Biserica? De unde vine și unde se duce ea? Care-i este scopul, misiunea și care sunt limitele întinderii sale? Sunt doar câteva dintre întrebările decisive care structurează orice demers teologic onest atunci când este vorba de a trata despre unitatea și comuniunea Bisericii.

---

4 Acel „catholic mind" despre care vorbea părintele George FLOROVSKY necesar teologului pentru a se apropia de taina Bisericii. Vezi „The Church: Her Nature and Task", 1st ed. 1948, aici citat din vol. *Orthodox Perspectives on Mission*, Petros Vassiliadis (ed.), Regnum Edinburg Centenary Series, vol. 17, Oxford, 2013, p. 34.

Unitatea Bisericii în lumina comuniunii

„Cea mai mare jertfă pe care o putem aduce Domnului este... un popor unit în unitatea Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh”
(Sf. Ciprian al Cartaginei, *De Dominica oratione*, 23)

Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam, mărturisim de fiecare dată când rostim Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan.

Unitatea, sfinţenia, catolicitatea şi apostolicitatea Bisericii sunt teme care au făcut să curgă râuri de cerneală teologică atât în epoca patristică, chiar dacă nu putem vorbi în acel caz de un tratat sistematic de eclesiologie, cât mai ales în secolul trecut, numit de unii şi „secolul Bisericii”. Eclesiologia ortodoxă dezvoltată în acest context şi-a întins rădăcinile adânc în teologia patristică încercând în acelaşi timp să ofere omului contemporan căi adecvate pentru a-şi împlini menirea: comuniunea cu Dumnezeu. Astfel, locul special al eclesiologiei în cadrul soteriologiei ortodoxe a fost înţeles ca slujire faţă de învăţătura ortodoxă despre îndumnezeire/theosis.

Fidelitatea Bisericii faţă de misiunea sa iniţială se

arată în primul rând în transparența, sau cum ar spune unii „subțirimea" sa pentru Dumnezeu. Se arată apoi în punerea la dispoziția membrilor săi a „tuturor" instrumentelor necesare pentru sfințenie. Această optică sacramentală și iconică descoperă Biserica ca fiind spațiu, loc, în care se lucrează/realizează unirea/comuniunea oamenilor între ei și cu Dumnezeu.

De altfel, una din notele marcante ale revalorizării eclesiologice realizate de teologii ortodocşi din secolul al XX-lea a fost legarea directă a eclesiologiei atât de taina unirii celor două firi distincte în unica Persoană a Mântuitorului Iisus Hristos, cât şi de cea a Preasfintei Treimi, ceea ce a permis deodată precizarea constituției teadrice a Bisericii şi dezvoltarea unei eclesiologii a comuniunii cu mare impact în teologia ecumenică. Unitatea dintre teologie şi iconomie, dintre hristologie şi pnevmatologie în Creație şi viața Bisericii, dintre teologie şi spiritualitate, înțelegerea misiunii creştine ca martyria[5], importanța Euharistiei, ca

5 Unele dintre cele mai relevante lucrări pe tema înțelegerii ortodoxe a misiunii creştine sunt prezentate de părintele Ioan SAUCA, în „Mission and Unity of the Church from an Orthodox Perspective", în vol. *Mission and Unity – Common Witness of Separated Churches?* Proceedings of the 16th Academic Consultation of the Societas Oecumenica, Peter De Mey/Andrew Pierce/Oliver Schuegraf (eds.), Leipzig, 2012, pp. 209-219: Alexander Schmemann, *Church, World, Mission* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1979); Ion Bria (ed.), *Martyria/ Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today* (Geneva: WCC Publications, 1980); Id. (ed.), *Go Forth in Peace, Orthodox Perspectives on*

Taina Bisericii prin excelență, și de aici a Bisericii locale în cadrul comuniunii eclesiale, sunt doar câteva teme care au contribuit la reînnoirea misiunii Bisericii astăzi.

Între acestea, înțelegerea unității Bisericii, realizarea, manifestarea sau expresia ei în lume a constituit o temă majoră de cercetare pentru teologii ortodocși aflați în dialog deschis cu tradițiile occidentale. La fel ca și partenerii lor de dialog, acești teologi au ținut să sublinieze constant că între unitatea și misiunea Bisericii există o relație ontologică, succesul misiunii depinzând în mod direct de unitatea

---

Mission (Geneva: WCC Publications, 1986); John Meyendorff, *Witness to the World* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1987); Michael Oleksa, *Alaskan Missionary Spirituality* (New York, NY: Paulist Press, 1987); Id., *Orthodox Alaska. A Theology of Mission* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992); George Lemopoulos (ed.), *Your Will Be Done. Orthodoxy in Mission* (Geneva: WCC Publications, 1989); Archbishop Aram Keshishian, *Orthodox Perspectives on Mission* (Oxford: Regnum/Lynx, 1992); Ion Bria, *Liturgy after Liturgy* (Geneva: WCC Publications, 1996); Ioan Sauca (ed.), *Orthodoxy and Cultures* (Geneva: WCC Publications, 1996); Petros Vassiliadis, *Eucharist and Witness: Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church* (Geneva: WCC Publications / Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998); Metropolitan Daniel Ciobotea, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perspectives on Life, Mission and Unity* (Iași, Romania: Editura Trinitas, 2001); Archbishop Anastasios Yannoulatos, *Facing the World, Orthodox Christian Essays on Global Concerns* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2003); Bishop Hilarion Alfeyev, *Orthodox Witness Today* (Geneva: WCC Publications, 2006); James Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today* (Maryknoll, NY: Orbis, 1986; republished Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers 2001).

creştină: „*Ca toţi să fie una... ca lumea să creadă*" (*In.* 17, 21). Apoi, că ambele sunt originate în Dumnezeu, adică îşi au sursa, modelul, puterea şi ţinta în Dumnezeu; că ambele sunt daruri ale lui Dumnezeu pentru om, care presupun un profund angajament uman, deoarece depind de intensitatea credinţei, a trăirii şi a luptei fiecărei persoane sau comunităţi creştine pentru comuniune.

Însă pentru că tema studiată se focalizează pe unitate şi comuniune în Biserică, vom încerca să arătăm modul în care unitatea Bisericii este văzută prin prisma comuniunii mai întâi în dialogul multilateral în care Bisericile ortodoxe sunt parte, iar mai apoi schiţând câteva principii teologice ale unităţii Bisericii din punct de vedere ortodox.

Unitatea şi comuniunea în declaraţiile Consiliului Mondial al Bisericilor[6]

Căutarea deplinei unităţi văzute constituie obiectivul şi fondul mişcării ecumenice. În prima parte a secolului trecut, s-a început acest demers de cooperare în cadrul unor structuri federative pe baza unui acord doctrinal minim. Aceasta a fost de fapt viziunea care a stat la baza creării Consiliului Mondial al Bisericilor în 1948.

Imediat, însă, pentru a răspunde numeroaselor critici, Consiliul Mondial al Bisericilor a trebuit să-şi definească poziţia eclesiologică prin declaraţia de la Toronto din 1950: „Biserica, bisericile şi Consiliul Mondial al Bisericilor"[7]. În document se precizează că acest Consiliu Mondial al Bisericilor nu este în nici un caz o super-Biserică, nu are o eclesiologie proprie iar participarea la Consiliul Mondial al Bisericilor nu implică nici un fel de relativizare a eclesiologiilor bisericilor membre. Chiar dacă documentul

6 Vom folosi, pentru unitatea textului, numele de *Consiliul Mondial al Bisericilor*, conform traducerii din limba engleză, cu toate că în limba română s-a folosit mai ales traducerea din franceză: *Consiliul Ecumenic al Bisericilor*.

7 Text în limba engleză diponibil la: https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/1950/toronto-statement

postulează o cercetare comună despre relaţia între multiplele biserici şi Biserica cea una marturisită în Crez, Consiliul Mondial al Bisericilor nu impune acceptarea unei învăţături specifice cu privire la natura unităţii Bisericii. Mai mult, calitatea de membru al Consiliului Mondial al Bisericilor nu implică automat faptul că o biserică trebuie să considere o altă biserică membră ca fiind Biserică în adevaratul sens al cuvântului[8].

Această căutare a unităţii văzute a Bisericii a produs în cadrul mişcării ecumenice mai multe modele de unitate[9].

---

8 Aceasta ar fi şi raţiunea declarată a participării ortodocşilor la Consiliul Mondial al Bisericilor: „Bisericile Ortodoxe – membre ale Consiliului Mondial al Bisericilor – acceptă articolul-bază al Statutului, scopurile şi aspiraţiile Consiliului. Ele au convingerea că premisele eclesiologice ale Declaraţiei de la Toronto (1950)... sunt de o importanţă capitală pentru participarea ortodoxă la Consiliu. Este de la sine înţeles, prin urmare, că CMB nu este, şi în niciun caz nu trebuie să devină o „super-Biserică". „Scopul Consiliului Mondial al Bisericilor nu este acela de a negocia unirea dintre biserici – lucru ce-l pot face numai bisericile înseşi din proprie iniţiativă –, ci să realizeze un contact viu între biserici, să stimuleze studiul şi discuţia problemelor ce privesc unitatea creştină" (*Declaraţia de la Toronto* §2)". Cf. A III-a Conferinţă Panortodoxă Presinodală de la Chambesy-Geneva (1986), „Biserica Ortodoxă şi Mişcarea Ecumenică", nr. 7, text în limba română la Viorel IONIŢĂ, *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009. Spre Sfântul şi Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2013, pp. 216-217.

9 A se vedea « L'unité qui est devant nous », Document de la Commission mixte catholique-luthérienne, în *La Documentation catholique*, nr. 1936/15 mars 1987, pp. 296-299; în care se face o recapitulare a modelelor de unitate întâlnite până la acea vreme.

Am putea enumera aici câteva dintre ele, importante pentru demersul nostru:

A. Unitate (uniune) organică:

În cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor, s-a vehiculat la începuturi ideea unei *unităti organice*. Aceasta presupunea, pe de o parte, abandonarea într-un fel a identităților tradiționale, prin renunțarea la tradițiile eclesiale proprii, iar pe de altă parte, fondarea pe o mărturisire de credință comună, pe un acord nou asupra vieții sacramentale și a preoției, precum și pe adoptarea unei structuri eclesiale uniforme. Ar fi luat naștere astfel o nouă comunitate eclesială. Astfel, această unitate ar implica „sacrificiul și abandonul oricărei identități" eclesiale prin fuzionarea într-un singur organism, un fel de „moarte" a confesiunilor existente până la acea dată, dar care ar fi putut fi considerată drept o „cale spre o nouă viață"[10].

B. Re(uniune) corporativă:

În orizontul dialogului catolico-anglican s-a conturat ideea unui alt tip de unitate, și anume cel „corporativ", care s-ar realiza fără trădarea sau abandonarea identității eclesiale proprii. El s-ar fonda pe un solid acord în materie

---

10 A se vedea A V-a Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, Nairobi - 1975, *Raportul secțiunii a doua*, nr. 10 și 14; apud *La documentation catholique*, nr. 1692/1976, p. 170.

de credinţă şi, trăsătura fundamentală a acestui model de uniune, pe o structură episcopală comună, o comuniune de credinţă şi de viaţă în cadrul căreia identitaţile eclesiale sunt păstrate şi valorificate. Bisericile sunt chemate sa păstreze şi să promoveze în comun, în această unitate în diversitate, bineînţeles în concordanţă cu credinţa apostolică, ceea ce au fructificat şi au actualizat mai bine în teologia şi spiritualitatea lor. Reuniunea corporativă ar fi deci o unitate a Bisericilor „care rămân biserici şi care, totuşi, devin o singură Biserică”[11].

C. Comuniune eclesială prin concordie[12]

Este cazul *concordiei* încheiate între Bisericile luterane, reformate şi unite din Europa care au dezvoltat un model de unitate numit de ei „comuniune eclesială”, model ce se fundamentează pe un acord doctrinal elaborat şi ratificat în comun. Pe baza textului *Concordiei de la Leuenberg*, Bisericile luterane, reformate şi unite din Europa s-au declarat, în anul 1973, în comuniune eclesială, adică în deplină unitate. Bisericile semnatare au constatat că divergenţele doctrinare care au produs ruptura în cadrul

---

11 J. RATZINGER, „Die kirche und die Kirchen”, în *Reformatio*, 1964, p. 105; apud *La Documentation catholique*, nr. 1936/15 mars 1987, p. 297.

12 Din francezul „concorde”, ce poate fi tradus şi prin concordie, uniune, alianţă, înţelegere, pact etc.

acestor familii protestante nu mai prezintă relevanță pentru epoca actuală și și-au exprimat dorința să facă vizibilă unitatea lor căutând o „mărturisire și o slujire eclesială comună, continuând dialogul teologic și străduindu-se să lucreze împreună în cadrul dialogului ecumenic”[13]. Trebuie spus pe scurt că în accepțiune protestantă, *„pentru adevărata unitate a Bisericii sunt necesare și suficiente consensul întru dreapta învățătură a Evangheliei și dreapta administrare a tainelor”*[14].

Insistența asupra caracterului necesar și suficient al acestui consens cu privire la Evanghelie manifestă, după cum afirmă teologii protestanți, faptul că unitatea Bisericii nu reprezintă o uniformizare, ci o unitate înțeleasă în diversitatea ei. Aceasta înseamnă că tradițiile eclesiale semnatare ale Concordiei rămân în dialog pentru a-și verifica legitimitatea diversității, adică de a nu fi în contradicție cu consensul fundamental asupra Evangheliei[15]. Unitatea Bisericii nu însemnă abandonarea identităților confesionale particulare, ci tocmai „depășirea caracterului lor exclusiv și absolutist, în vederea unei noi identități în care consensul

13 A se vedea André BIRMELÉ, art. „Concorde de Leuenberg", în *Encyclopédie du protestantisme*, Ed. Labor&Fides et Cerf, 1995.

14 CONCORDIA DE LA LEUENBERG, §2. Text în limba română disponibil și la: http://www.leuenberg.net/concordia-de-la-leuenberg

15 De fapt, principala condiție a acceptării existenței diversității în cadrul unității sau al comuniunii este că ea nu trebuie în nici un fel să distrugă unitatea.



fundamental cu privire la Evanghelie permite şi orânduieşte diversitatea lor”[16].

Totuşi concordia doctrinală nu se vrea a fi o „nouă confesiune de credinţă. Concordia reprezintă un acord în punctele centrale, făcând posibilă comuniunea eclesială între biserici cu statute confesionale diferite. Bisericile participante se lasă ghidate de acordul de faţă în acest proces de direcţionare comună a mărturisirii şi a slujirii şi se angajează să aibă în mod continuu discuţii doctrinare comune” (§ 37). Mai mult, această viziune a unităţii se înscrie într-un context ecumenic ce depăşeşte graniţele tradiţiilor protestante şi doreşte a „servi comuniunea ecumenică a tuturor bisericilor creştine” (§ 46).

D. **Comunitate (comuniune) conciliară**[17]

În anii ’70, redescoperirea în cadrul mişcării ecumenice a conciliarităţii (sinodalităţii), fondată pe forma de viaţă conciliară ce caracteriza Biserica primului mileniu, datorată în special mărturiei ecumenice a Bisericilor ortodoxe, a provocat importante discuţii pe tema „semnificaţiei teologice şi eclesiologice a conciliarităţii în perspectiva unităţii”[18]. Viziunea aceasta a fost aprofundată

16 André BIRMELÉ, *Eglise*, Ed. Labor&Fides et Cerf, 2001, p. 49.

17 În engleză „conciliar fellowship”, în franceză „communauté conciliaire”.

18 Konrad RAISER, *Quelle Eglise pour demain ?*, Ed. Labor&Fides et

și dezvoltată apoi de către Comisia Credință și Constituție a Consiliului Mondial al Bisericilor și discutată în cadrul Adunării generale de la Nairobi - 1975[19]. „Comuniunea conciliară” ar însemna unitatea bisericilor care, din motive istorice, culturale și geografice, rămân diferite și separate unele de altele. Chiar dacă se afirmă că „Biserica una și unică este înțeleasă ca o comunitate conciliară a bisericilor locale”[20], acest model de unitate nu vizează bisericile locale în perspectivă ortodoxă, ci dezvoltă o viziune universală, confesională a comuniunii.

Așa cum se afirmă în secțiunea a II-a a Raportului final de la Nairobi, intitulată „Exigențele unității”, în această „comuniune (comunitate) conciliară” diferitele biserici locale se recunosc reciproc ca „membre ale aceleiași Biserici a lui Hristos”, mărturisesc aceeași credință apostolică, sunt unite între ele printr-un singur botez și o singură euharistie, își recunosc reciproc membrii și slujirile și mărturisirea lor este comună față de lume. Structura funcțională este asigurată de „reuniunile sinodale” și, în ultimă instanță, de un conciliu ecumenic care ar reprezenta autoritatea supremă în Biserică. În acest tip de unitate, bisericile în comuniune

---

Cerf, 1998, p. 52.

19 A se vedea mai jos Cea de a II-a declarație despre unitate a CMB.

20 A V-a Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, Nairobi - 1975, *Raportul secțiunii a doua*, nr. 4; apud *La documentation catholique*, nr. 1692/1976, p. 167.

își vor păstra identitatea eclesială, pluralitatea și diversitatea fiind chiar dorite cu condiția să nu atenteze la principiile fundamentale ale „comunitatii conciliare".

E. Unitatea în diversitatea reconciliată

Așa cum o arată și numele, acest model de unitate protestant propune o reconciliere și o recunoaștere reciprocă a diversității „legitime" între diversele tradiţii creştine. Identitatea confesională, care îmbracă diverse forme, este văzută prin prisma acestui model într-un mod pozitiv, ca fiind perfect legitimă și contribuind la bogăția și frumusețea vieții întregii Biserici. Condiția ar fi ca, în întâlnirea deschisă cu ceilalți, tradițiile și confesiunile existente să renunțe la „caracterul lor exclusiv și separator", atunci putând lua naștere viziunea unei unități în *diversitate reconciliată*. Acest tip de unitate nu însemnă neapărat păstrarea vechiului *status quo* al tradițiilor eclesiale, deoarece însăși recunoașterea mutuală implică transformarea și convertirea identităților eclesiale și integrarea lor într-o comuniune ecumenică a tuturor bisericilor. *Unitatea în diversitatea reconciliată* nu înseamnă, deci, doar o simplă coexistență, ci transformare prin acceptare și viețuire împreună. Comuniunea ei reală se fondează pe recunoașterea mutuală a botezului și a preoției sacramentale, comuniunea euharistică și angajamentul comun în mărturisire și misiune.

Reflectarea la chestiunile eclesiologice a fost una din preocupările importante ale teologiei creștine de mai bine de un secol și ea continuă și astăzi. Această preocupare pentru teologia Bisericii se găsește, de fapt, în centrul dialogului ecumenic de ani buni, deoarece diviziunile actuale dintre creștini provin și din viziuni diferite și chiar contradictorii despre ceea ce ar trebui să fie (identitatea/natura) și să facă Biserica (misiunea sa în lume). Cum se poate constata cu ușurință, Consiliul Mondial al Bisericilor n-are până astăzi un fundament propriu-zis eclesiologic[21]. Totuși, a desfășurat și desfășoară încă eforturi considerabile pentru a distinge o viziune comună a bisericilor despre Biserică și despre unitatea sa[22].

---

21 Cf. și William HENN, „Catholics, Ecclesiology and the Ecumenical Journey", în *The Ecumenical Review*, vol. 65, no 3/October 2013, p. 334-335.

22 După Constituția CMB, „scopul prim al comunității frățești a bisericilor, care formează Consiliul Mondial al Bisericilor, este acela de a se chema reciproc să tindă către unitatea văzută într-o singură credință și într-o singură comunitate euharistică, exprimată în cultul și viața comună în Hristos, prin mărturia și slujirea în lume, și de a progresa către această unitate pentru ca lumea să creadă". *Constitution et Règlement du Conseil œcuménique des Églises III*, la: http://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/1-statements-documents-adopted/institutional-issues/constitution-and-rules-as-adopted

Declaraţii despre unitate ale Consiliului Mondial al Bisericilor

În lucrarea sa de căutare a unităţii între creştini, Consiliul Mondial al Bisericilor a adoptat până acum în mod oficial cinci declaraţii depre unitate: New Delhi, 1961; Nairobi, 1975; Canberra, 1991; Porto Alegre, 2006, Busan, 2013. Astfel, se poate spune că jumătate (5 din 10) din Adunările Consiliului Mondial al Bisericilor au publicat declaraţii despre unitatea Bisericii[23]. Le vom aminti mai jos, evidenţiind pe scurt specificitatea fiecăreia dintre ele şi insistând mai mult asupra celei din urmă, datorită actualităţii ei.

1. Cea de-a III-a Adunare generală a Consiliului Mondial al Bisericilor, **New Delhi, India,** 1961, cu tema: *„Iisus Hristos – Lumina lumii"*, a adoptat **prima declaraţie** oficială referitoare la unitatea Bisericii.

De fapt, New Delhi marchează o schimbare a bazei doctrinare a Consiliului Mondial al Bisericilor, eveniment legat şi de intrarea mai multor Biserici ortodoxe locale în Consiliu. Credinţa comună a bisericilor membre era exprimată prin intermediul formulei trinitare, după care, mărturisind credinţa în Iisus Hristos ca Domn şi Mântuitor, ele se angajau să continue împreună calea spre atingerea

23 A se vedea studiul nostru: „Iglesia: hacia una vision comun", în rev. *Pastoral Ecumenica*, nr. 95/2015, Madrid, pp. 19-40.

unității spre „slava unicului Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt".

Inclusă în Raportul Secțiunii a III-a, textul despre unitate al Adunării de la New Delhi afirmă:

> „Noi credem că unitatea, care este atât voia lui Dumnezeu, cât și darul acordat Bisericii Sale, se face vizibilă în măsura în care toți cei din fiecare loc, care sunt botezați în Iisus Hristos și care Îl mărturisesc ca Domn și Mântuitor, sunt reuniți de Duhul Sfânt într-o singură comunitate, pe deplin angajată, mărturisind aceeași credință apostolică, predicând aceeași Evanghelie, frângând aceeași pâine, întrunindu-se într-o rugăciune comună și trăind o viață de comuniune care se extinde prin mărturia și slujirea tuturor și care, în același timp, sunt uniți cu întreaga comunitate creștină din toate locurile și din toate timpurile, în așa fel încât slujirea și membrii sunt recunoscuți de către toți, și toți pot acționa și vorbi împreună după cum cer situațiile în vederea sarcinilor la care Dumnezeu Își cheamă poporul" (nr. 2).

Declaraţii despre unitate ale Consiliului Mondial al Bisericilor

În lucrarea sa de căutare a unităţii între creştini, Consiliul Mondial al Bisericilor a adoptat până acum în mod oficial cinci declaraţii depre unitate: New Delhi, 1961; Nairobi, 1975; Canberra, 1991; Porto Alegre, 2006, Busan, 2013. Astfel, se poate spune că jumătate (5 din 10) din Adunările Consiliului Mondial al Bisericilor au publicat declaraţii despre unitatea Bisericii[23]. Le vom aminti mai jos, evidenţiind pe scurt specificitatea fiecăreia dintre ele şi insistând mai mult asupra celei din urmă, datorită actualităţii ei.

1. Cea de-a III-a Adunare generală a Consiliului Mondial al Bisericilor, **New Delhi, India,** 1961, cu tema: *„Iisus Hristos – Lumina lumii"*, a adoptat **prima declaraţie** oficială referitoare la unitatea Bisericii.

De fapt, New Delhi marchează o schimbare a bazei doctrinare a Consiliului Mondial al Bisericilor, eveniment legat şi de intrarea mai multor Biserici ortodoxe locale în Consiliu. Credinţa comună a bisericilor membre era exprimată prin intermediul formulei trinitare, după care, mărturisind credinţa în Iisus Hristos ca Domn şi Mântuitor, ele se angajau să continue împreună calea spre atingerea

23 A se vedea studiul nostru: „Iglesia: hacia una vision comun", în rev. *Pastoral Ecumenica*, nr. 95/2015, Madrid, pp. 19-40.

unității spre „slava unicului Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt".

Inclusă în Raportul Secțiunii a III-a, textul despre unitate al Adunării de la New Delhi afirmă:

> „Noi credem că unitatea, care este atât voia lui Dumnezeu, cât şi darul acordat Bisericii Sale, se face vizibilă în măsura în care toţi cei din fiecare loc, care sunt botezaţi în Iisus Hristos şi care Îl mărturisesc ca Domn şi Mântuitor, sunt reuniţi de Duhul Sfânt într-o singură comunitate, pe deplin angajată, mărturisind aceeaşi credinţă apostolică, predicând aceeaşi Evanghelie, frângând aceeaşi pâine, întrunindu-se într-o rugăciune comună şi trăind o viaţă de comuniune care se extinde prin mărturia şi slujirea tuturor şi care, în acelaşi timp, sunt uniţi cu întreaga comunitate creştină din toate locurile şi din toate timpurile, în aşa fel încât slujirea şi membrii sunt recunoscuţi de către toţi, şi toţi pot acţiona şi vorbi împreună după cum cer situaţiile în vederea sarcinilor la care Dumnezeu Îşi cheamă poporul" (nr. 2).

Comentatorii documentului au subliniat faptul că accentul Declaraţiei de la New Delhi cade pe conceptul eclesiologic de „loc" şi pe comuniunea ce se poate realiza la „nivel local". Faptul că se pleca de la comunitatea locală constituia meritul de netăgăduit al Declaraţiei, dar în acelaşi timp şi limita sa, după cum afirmă teologul romano-catolic benedictin Emmanuel Lanne de la Chevetogne[24]. Pe de o parte, pentru a situa declaraţia în contextul epocii, nu trebuie uitat că era totuşi în 1961, înainte de deschiderea oficială a Conciliului Vatican II, care a recentrat localitatea Bisericii în eclesiologia romano-catolică, dar dintr-un alt punct de vedere, New Delhi nu clarifica raportul dintre unitatea şi unicitatea Bisericii, aşa cum este ea mărturisită în Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan.

Este, de asemenea, interesant de observat că pentru prima dată într-un text oficial al Consiliului, termenul de comuniune-comunitate era folosit ca sinonim pentru unitate (*fellowship* în textul original)[25]. Începând cu această epocă, terminologia comuniunii (koinonia-comunio) aplicată Bisericii va apărea din ce în ce mai des în textele oficiale de dialog intercreştin[26].

---

24 E. LANNE, « L'unité de l'Eglise dans les travaux de Foi et constitution », în *Nouvelle revue théologique*, t. 97-9/1975, p. 822.

25 Francezii vor traduce termenul prin „communauté". „Church fellowship" va fi însă tradus ulterior în cadrul teologiei ecumenice prin: „communion ecclésiale".

26 Pentru mai multe detalii, a se vedea Andrzej CHOROMAŃSKI,

Ortodocşii au primit favorabil declaraţia, dar au ţinut să precizeze că „nu puteau accepta ideea de „paritate confesională" şi nici nu puteau considera unitatea creştină doar ca pe o ajustare interconfesionala". După ei, „unitatea a fost ruptă şi trebuie să fie recuperată. Biserica Ortodoxă nu este o confesiune, una din multele, una printre cele multe. Pentru ortodocşi, Biserica Ortodoxă este pur şi simplu Biserica. Biserica Ortodoxă este conștientă de identitatea structurii sale interioare și de învățătura ei cu mesaj apostolic (kerygma) și tradiția Bisericii vechi nedespărțite. Ea se află într-o succesiune neîntreruptă și continuă a slujirii sacramentale, a vieții sacramentale, și a credinței. Într-adevăr, pentru ortodocși, succesiunea apostolică a episcopatului şi preoţia sacramentală constituie un element esenţial și constitutiv și, prin urmare, obligatoriu al însăși existenței Bisericii. Biserica Ortodoxă, prin convingerea sa interioară şi conştiinţă, are o poziţie specială şi excepţională în cadrul creştinătăţii divizate, ca purtătoare de, şi ca martor al tradiției Bisericii vechi nedivizate..."[27].

În această perspectivă, răspunsul ortodox se încheie

L'Eglise comme communion – vers une ecclésiologie commune à l'âge de l'œcuménisme, teză de doctorat prezentată la Facultatea de teologie din Fribourg, Elveţia, 2004; text disponibil la: http://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php?file=ChoromanskiA.pdf

27 A se vedea: *New Delhi Statement on Unity, and Orthodox Response*, Third Assembly of the WCC, New Delhi, 1961; text disponibil la: http://www.wcc-coe.org/wcc/who/crete-02-e.html

cu exprimarea înţelegerii ortodoxe a obiectivului imediat al mişcării ecumenice, care ar trebui să fie „o reintegrare a etosului creştin, o recuperare a tradiţiei apostolice, o plenitudine de viziune şi credinţă creştină, în acord cu toate timpurile"[28].

2. A doua declaraţie despre unitatea Bisericii[29] s-a elaborat la Nairobi, Kenya (1975) în cadrul celei de a V-a Adunări generale a Consiliului Mondial al Bisericilor. Tema generală a adunării a fost: „*Iisus Hristos eliberează şi uneşte*" iar partea referitoare la unitate a fost inclusă în secţiunea a II-a a Raportului final, intitulată: „Exigenţele unităţii":

> „Biserica cea una trebuie văzută ca o comunitate conciliară *(conciliar fellowship)* de biserici locale care sunt unite între ele cu adevărat *(truly united)*. În această comunitate conciliară, fiecare biserică locală posedă, în comuniune cu celelalte, întreaga catholicitate şi dă mărturie despre aceeaşi credinţă apostolică; recunoaşte

28 A se vedea, de asemenea, comentariile părintelui Viorel IONIŢĂ: „The Vision of Unity in the Multilateral Dialogues and in the Bilateral Dialogues of the Orthodox Churches with Other Churches", în rev. *Studii Teologice*, nr. 3/2008, pp. 7-58.

29 Adunările de la Upsala (1968) şi de la Vancouver (1983) au continuat să aprofundeze viziunea comună asupra unităţii, extinzându-i într-un fel aria la dimensiunea universală, cuprinzând întreaga creaţie.

deci că celelalte biserici fac parte din aceeași Biserică a lui Hristos și că inspirația lor emană din același Duh"[30].

Nairobi înlocuiește conceptul de „loc" cu cel de „biserică locală", *unită cu adevărat* cu celelalte, cum zice textul, prin plenitudinea catolicității pe care o posedă, printr-un Botez și o Euharistie; prin recunoașterea reciprocă a slujirilor, prin angajamentul comun de a mărturisi Evanghelia lui Hristos asigurând proclamarea sa și slujirea lumii. Declarația de la Nairobi a evidențiat și expresia de „comunitate conciliară", considerată totuși foarte vagă de către ortodocși, dar folosită de apărătorii unei viziuni a unității ca „diversitate reconciliată" între diferite „familii confesionale", care ar continua să existe ca înainte[31].

Pe de altă parte, noțiunea de „biserică locală" poate fi folosită în moduri diferite. Din acest motiv, Raportul

30 Iar textul continuă: „Așa cum a fost indicat de către Adunarea de la New Delhi, ele sunt legate între ele printr-un singur botez și o singură euharistie; ele își recunosc reciproc membrii și slujirile. Ele sunt legate prin angajamentul comun pe care și l-au luat în mărturisirea Evangheliei lui Hristos, asigurând predicarea ei și slujirea lumii. În acest scop, diferitele biserici caută să mențină relații solide și dinamice cu celelalte biserici, în cadrul reuniunilor conciliare convocate în măsura exigențelor împlinirii vocației lor comune".

31 A se vedea Geoffrey WAINWRIGHT, „Unitatis redintegratio dans une perspective protestante", în vol. *Rechercher l'unité des chrétiens*, Nouvelle Cité, 2006, p. 68.

final al Colocviului interortodox de la Ayia Napa (Cipru) în 2011 şi care a pregătit un răspuns comun al Bisericilor ortodoxe la studiul Comisiei Credinţă şi Constituţie: „Natura şi misiunea Bisericii" a dorit să sublinieze faptul că ortodocşii „ar înţelege expresia de „biserici locale" în primul rând într-un sens intra-ortodox (Bisericile de exemplu de Constantinopol, Alexandria, Antiohia etc şi/sau eparhiile lor locale). Anumite eclesiologii non-ortodoxe înţeleg „bisericile locale" în sens confesional, încoporând bisericile protestantă, catolică, ortodoxă etc." [32].

Trebuie însă remarcat faptul că înţelegerea şi afirmarea conciliarităţii Bisericii ca reflectare a vieţii treimice deschidea calea aprofundării teologice a lui *communio/koinonia* în spaţiul dialogului intercreştin.

3. Cea de a treia declaraţie despre unitate a fost cea adoptată la **Canberra** (1991) şi intitulată: *Unitatea Bisericii înţeleasă în dimensiunea ei de koinonia: dar şi vocaţie.* Pregătită de Comisia Credinţă şi Constituţie, declaraţia desemnează în mod explicit unitatea viitoare a Bisericii prin termenul de

32 INTER-ORTHODOX CONSULTATION FOR A RESPONSE TO THE FAITH AND ORDER STUDY: *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement* (Faith and Order Paper 198, 2005 WCC), Agia Napa/Paralimni, Cyprus, 2-9 March 2011, §11.

koinonia/comuniune, văzut ca central în cadrul tainei mântuirii. Biserica nu este decât „pre-gustarea acestei comuniuni cu Dumnezeu şi cu semenii", spune textul. Declaraţia remarcă, de asemenea, faptul că mişcarea ecumenică a permis bisericilor să călătorească împreună în aşa fel încât acestea „recunosc astăzi că există deja între ele un anumit grad de comuniune". Acest „anumit grad" rămâne totuşi nedeterminat deoarece declaraţia de la Canberra arată mai apoi că bisericile n-au valorificat consecinţele gradului de comuniune pe care l-au experimentat şi a acordurilor dobândite. Ele s-au mulţumit cu coexistenţa în diviziune. Pentru aceasta, unitatea căutată de către biserici este descrisă în declaraţie în termeni de *plenitudine/deplinătate a comuniunii* între biserici. Din perspectivă ortodoxă, această calificare de comuniune „deplină" este totuşi delicată, deoarece eclesiologia ortodoxă n-a dezvoltat distincţia dintre diferite grade ale comuniunii, aşa cum a făcut-o cea romano-catolică după Vatican II[33].

Declaraţia de la Canberra ţine să arate că:

> „Unitatea Bisericii spre care suntem chemaţi este o *koinonia* care este dată şi exprimată în mărturisirea comună a credinţei apostolice; într-o viaţă sacramentală comună în care intrăm printr-

---

33 A se vedea Decretul despre ecumenism al Conciliului II Vatican *Unitatis Redintegratio* §3.

un singur botez şi pe care o celebrăm împreună într-o singură comuniune euharistică; într-o viaţă de comuniune în recunoaşterea reciprocă şi reconcilierea membrilor şi slujirilor; şi într-o misiune comună prin care se mărturiseşte tuturor oamenilor Evanghelia harului lui Dumnezeu şi se slujeşte întrega creaţie. Scopul căutării comuniunii depline (*full communion*) este atins atunci când toate bisericile vor fi în măsură să recunoască în fiecare dintre ele Biserica una, sfântă, catolică şi apostolică în plenitudinea sa. Această comuniune deplină se va exprima la nivel local şi universal prin intermediul formelor conciliare de viaţă şi de acţiune. Într-o astfel de comuniune, bisericile sunt legate unele de altele în toate domeniile vieţii lor comune la toate nivelurile prin mărturisirea aceleiaşi credinţe şi angajarea în cult şi mărturisire, deliberare şi lucrare." (nr. 2.1.) [34].

---

34 Publicat în M. WESTPHAL, (éd.), *Signes de l'Esprit*. Rapport officiel de la Septième Assemblée. Canberra, Australie, 7–20 février 1991, Genève, WCC, 1991, pp. 192-194. Text în limba engleză: *The Unity of the Church: Gift and Calling - The Canberra Statement*, disponibil la: http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/the-unity-of-the-church-gift-and-calling-the-canberra-statement

Comuniunea/koinonia este descrisă ca fiind un mod de trăire a unității concrete a Bisericii. Ea se exprimă în mărturisirea comună a credinței apostolice, într-o viață sacramentală comună (Botez și Euharistie), prin recunoașterea reciprocă a membrilor și slujitorilor, prin misiunea și slujirea comună, prin recunoașterea de către biserici a Bisericii una, sfântă, sobornicească și apostolică prezentă în fiecare dintre ele, prin adoptarea de forme diferite de viață și activitate conciliară la nivel local și universal.

4. A patra declarație despre unitatea Bisericii, cea de la Porto Alegre (2006), invita bisericile să continue pelerinajul lor comun depășind astfel o nouă etapă în direcția deplinei unități văzute. Titlul ales pentru această declarație, *Chemați pentru a constitui Biserica cea una*, este întărit printr-un subtitlu la fel de sugestiv: *O invitație adresată bisericilor pentru a-și reînnoi angajamentul de a căuta unitatea și de a adânci dialogul*.

Invitația urmărește un obiectiv dublu: „a) să reflecteze asupra ceea ce bisericile, în acest stadiu al călătoriei lor ecumenice, pot spune împreună despre unele aspecte importante ale Bisericii; și b) să invite bisericile la o conversație reînnoită – solidară, deschisă și să faciliteze

căutarea – despre calitatea şi gradul comunităţii frăţeşti şi a comuniunii şi despre chestiunile care încă le mai despart" (*Preambul*). Declaraţia reiterează dintru început faptul că scopul „prim al comuniunii bisericilor în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor este de a se invita reciproc la unitatea văzută într-o singură credinţă şi într-o singură comuniune euharistică exprimată în cult şi viaţă comună în Hristos, prin mărturia şi slujirea lumii şi pentru a înainta spre acea unitate pentru ca lumea să creadă" (1.1.)

Reluând caracteristicile principale ale unităţii enunţate de Adunarea de la Canberra, declaraţia de la Porto Alegre afirmă că, în pofida faptului că mai sunt multe de făcut, bisericile „rămân angajate reciproc pe calea spre *deplina unitate văzută*" (1.2.). Acest angajament este un dar de la Dumnezeu iar unitatea este deodată dar şi chemare a lui Dumnezeu (2).

> „Mărturisim Biserica cea una, sfântă, catolică şi apostolică aşa cum se afirmă în Crezul niceo-constantinopolitan (381). Unicitatea Bisericii este o imagine a unităţii lui Dumnezeu Cel Unul în Treime în comuniunea Persoanelor divine. Sfânta Scriptură descrie comunitatea creştină ca fiind Trupul lui Hristos a cărui diversitate

> interdependență este esențială pentru plinătatea sa: „Sunt felurite daruri duhovnicești, dar este Același Duh; și sunt felurite slujiri, dar este Același Domn; și felurite lucrări sunt, dar același Dumnezeu este Cel care pe toate în toți le lucrează. Și arătarea Duhului i se dă fiecăruia spre folosul tuturor" (*1 Cor.* 12, 4-7). Astfel, ca Popor al lui Dumnezeu, ca Trup al lui Hristos și ca Templu al Duhului Sfânt, Biserica este chemată să își manifeste propria *unicitate într-o diversitate bogată*" (I.3.) [35].

Din perspectivă ortodoxă este important de subliniat faptul că declarația face referire la Simbolul de credință niceo-constantinopolitan atunci când vorbește despre atributele Bisericii. Declarația folosește argumente biblice și patristice pentru a arăta intercondiționarea dintre unitatea și unicitatea Bisericii, dintre unitate și comuniune. Pe de altă parte, ea a provocat bisericile printr-o serie de întrebări concrete care ar putea să le clarifice locul și intențiile lor în mișcarea ecumenică.

---

35 CEA DE A IX-A ADUNARE A CONSILIULUI MONDIAL AL BISERICILOR, *Chemați să fim Biserica una*, Porto Alegre, 2006; text în limba franceză disponibil la: http://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/1-statements-documents-adopted/christian-unity-and-message-to-the-churches/called-to-be-the-one-church-as-adopted?set_language=fr

Pentru relevanţa lui, vom reda mai jos pasajul în care *unitatea Bisericii este evaluată în lumina koinoniei*, text citat, de altfel, de mai multe ori în ultimul studiu eclesiologic de convergenţă al Comisiei Credinţă şi Constituţie: *Biserica – spre o viziune comună*.

- „credinţa apostolică a Bisericii este una, după cum şi Trupul lui Hristos este unul. Însă, în mod legitim, pot exista diferite formulări ale credinţei Bisericii. Viaţa Bisericii ca viaţa nouă în Hristos este *una*. Însă se realizează prin harisme şi slujiri diferite. Speranţa Bisericii este una. Însă se exprimă în aşteptări umane diferite. Recunoaştem că există diferite puncte de plecare în eclesiologie şi o gamă largă de vederi cu privire la relaţia Bisericii cu bisericile. Unele diferenţe arată harul şi bunătatea lui Dumnezeu; acestea trebuie recunoscute prin harul lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt. Alte diferenţe împart Biserica; acestea trebuie depăşite prin darurile de credinţă, speranţă şi dragoste ale Duhului, astfel încât separarea şi excluderea să nu aibă ultimul cuvânt. Planul lui Dumnezeu „spre plinirea vremurilor" este ca „toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, să fie iarăşi adunate întru Hristos" (*Efeseni* 1,

10), reconciliind diviziunile dintre oameni. Dumnezeu cheamă poporul Său cu iubire la dreapta socotinţă şi reînnoire pe calea spre plenitudinea koinoniei" (I.5.).

5. A cincea declaraţie despre unitate a fost adoptată de ultima Adunare Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor, la sfârşitul anului 2013.

Desfăşurată în Coreea de Sud, la Busan, şi reunind 345 de biserici şi comunităţi eclesiale membre, adunarea a avut tema generală: *„Dumnezeule al vieții, condu-ne spre dreptate și pace !"* Cu această ocazie, reafirmând angajamentul comun de a merge pe calea unității[36], membrii Consiliului Mondial al Bisericilor au adoptat printre alte documente şi o declarație despre unitate, intitulată: *Darul și chemarea lui Dumnezeu la unitate – și angajamentul nostru*[37].

În cele ce urmează vom dezvolta câteva reflecţii asupra chestiunilor eclesiologice tratate de ultima declarație a Consiliului Mondial al Bisericilor despre unitate. Pentru o

---

36 Chiar dacă intervenţia delegaţiei Bisericii Ortodoxe Ruse s-a bucurat de o mediatizare deosebită atunci când a accentuat public obstacolele etice care ar putea îngreuna dialogul intercreştin în contextul unui secularism accentuat în Europa şi America.

37 *God's Gift and Call to Unity - and our Commitment* - Unity Statement; text disponibil la: https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/unity-statement

mai bună situare ecumenică, textul declaraţiei va fi confruntat atât cu extrem de interesantul document eclesiologic produs recent de Comisia Credinţă şi Constituţie a Consiliului Mondial al Bisericilor: *Biserica: spre o viziune comună*, prezentat şi el la Busan, cât şi cu rezultatele dialogurilor bilaterale, în special cel catolic-ortodox.

Rod al unui grup de lucru înfiinţat la iniţiativa secretarului general al Consiliului Mondial al Bisericilor şi bazată pe un proiect de declaraţie prezentat în 2012 în cadrul Comitetului Central al Consiliului Mondial al Bisericilor, declaraţia despre unitate adoptată la Busan se plasează în continuarea adunărilor precedente, reflectând şi prelungind perspectivele lor eclesiologice. Ea încearcă să încadreze unitatea Bisericii într-o perspectivă mai largă, care priveşte unitatea întregii creaţii.

Viziunea despre unitate dezvoltată la Busan

De fapt, această a X-a Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor oficializează într-un fel lungul parcurs care a marcat schimbarea metodei utilizate în dialogul ecumenic[38].

38 În această parte urmăm argumentaţia părintelui Ioan SAUCA din studiul: „The Pilgrimage of Justice and Peace An Ecumenical Paradigm for Our Times: An Orthodox Viewpoint", în *The Ecumenical Review*, vol. 66, no 2/July 2014, pp. 168-176.

Dacă prima Adunare de la Amsterdam a exprimat angajamentul comun al bisericilor de a „sta împreună" (to stay together), abordarea aceasta se transformă încet-încet în „a merge împreună" (to move together), ceea ce ar dori să ofere mai multă dinamică „mișcării" ecumenice, înghețată parcă de ceva timp într-o iarnă destul de grea. În acest sens, declarația precedentă despre unitate, cea de la Porto Alegre, afirma în ultimul său paragraf angajamentul comun al bisericilor, care „merg împreună în conversații și acțiune comună"[39]. Altfel spus, tema însăși a *pelerinajului* aleasă pentru Adunarea de la Busan ar dori într-un fel să enunțe mai clar faptul că este vorba de progres spiritual comun către căutarea unității creștinilor și a întregii creații, după cum se spune în cel de al IX-a paragraf al declarației: „*În cadrul parcursului nostru ecumenic, am ajuns să înțelegem mai bine chemarea lansată de Dumnezeu Bisericii de a sluji unitatea întregii creații*". De aceea, în Mesajul Adunării se exprimă atât dorința membrilor Consiliului Mondial al Bisericilor de a avansa împreună, cât și chemarea adresată tuturor persoanelor care doresc să se alăture acestui pelerinaj pentru a-și oferi darurile primite de la Dumnezeu „în slujba

39 The 9th Assembly in Porto Alegre (2006), *Called to be the One Church*, §15. „Bisericile noastre *călătoresc împreună* prin dialog și lucrări comune, încrezătoare că Hristos Cel Înviat va continua să se facă cunoscut, așa cum s-a făcut cunoscut la frângerea pâinii la Emaus și că El va dezvălui înțelesul mai adânc al comunității frățești și al comuniunii".

lucrărilor transformatoare"[40].

În acelaşi timp, este interesant de observat această tendinţă şi în cadrul dialogurilor bilaterale. Exemplul cel mai recent priveşte lucrările Comisiei mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică, care s-a reunit la Amman (Iordania) între 16 şi 22 septembrie 2014. În timpul reuniunilor Comisiei mixte a fost examinat un proiect de document pe tema „Sinodalităţii şi primatului" elaborat de Comitetul de coordonare al Comisiei în 2012 la Paris. Deoarece textul a suscitat un anumit număr de critici pe fond, Comisia mixtă a luat decizia de a elabora un proiect puţin diferit, pentru care a fost numit un grup de redactare restrâns (3 membri ortodocşi şi 3 romano-catolici). Chiar dacă, până la urmă, documentul nu a fost adoptat, titlul său este sugestiv pentru subiectul care ne preocupă: „*Pe calea* unei înţelegeri comune a sinodalităţii şi primatului în Biserică în timpul primului mileniu".

Revenind însă la schimbarea metodei în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor, este evident că aceasta a provocat reacţii destul de vii. Dacă unii au primit-o cu entuziasm, alţii au emis rezerve serioase[41]. Este poate util de precizat aici că pentru catolici şi ortodocşi, termenul

40 *Message de la Dixième Assemblée du COE* ; text disponibil la : http://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/message-of-the-wcc-10th-assembly

41 Cf. Fr. I. SAUCA, „The Pilgrimage of Justice...", p. 169.

însuşi de pelerinaj semnifică drumul către un loc sfânt şi că dimensiunea eshatologică a Bisericii, pelerină în această lume, este importantă în eclesiologiile lor.

Conciliul II Vatican, prin Constituţia dogmatică despre Biserică *Lumen gentium* şi prin Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio*, a subliniat dimensiunea eshatologică a Bisericii evidenţiind-o ca pe o realitate care nu este statică, ci dinamică, ca popor al lui Dumnezeu în pelerinaj între „deja" şi „încă nu"[42] în plenitudine. Cardinalul Walter Kasper spunea că Vatican II a ştiut şi a putut să asume mişcarea ecumenică tocmai pentru că a conceput Biserica în ansamblul său ca pe o mişcare, adică poporul lui Dumnezeu în mişcare[43], integrând ecumenismul în această dinamică eshatologică.

Pentru ortodocşi, eclesiologia comuniunii, trinitară şi euharistică, orientează către ideea de înaintare spre

---

42 *Lumen gentium* 2: „Iar pe cei care cred în Hristos a hotărât să-i adune în sfânta Biserică; ea, prefigurată încă de la începutul lumii, pregătită în chip minunat în istoria poporului lui Israel şi în vechiul legământ şi instituită în „timpurile din urmă", a fost manifestată prin revărsarea Duhului Sfânt şi va fi împlinită în glorie la sfârşitul veacurilor". *Unitatis redintegratio* 2: „Astfel, Biserica, turma unică a lui Dumnezeu, ca un steag înălţat pentru popoare, punând în slujirea întregului neam omenesc Evanghelia păcii, îşi împlineşte în speranţă pelerinajul către ţinta care este patria cerească".

43 W. KASPER, « Le décret sur l'œcuménisme – Une nouvelle lecture après 40 ans », în vol. *Rechercher l'unité des chrétiens*, Nouvelle Cite, 2006, p. 22.

plenitudianea din Împărăţia lui Dumnezeu, în comuniunea dinamică de iubire dintre cele trei Persoane divine distincte, dar egale şi consubstanţiale. În spiriualitatea ortodoxă, îndumnezeirea/theosis/comuniunea cu Dumnezeu – scop ultim al întregii existenţe – este un proces dinamic fără sfârşit, deoarece este înaintare/progres în Dumnezeu cel infinit.

Peste toate acestea, există totuşi pericolul ca prin utilizarea prea entuziastă a metodei „oficializate" la Busan să se exileze cumva unitatea în invizibil sau de a o trimite către un viitor indefinit. Ar fi ca şi cum *s-ar evidenţia o ezitare* sau *un eşec*, deoarece dacă nu ne putem pune de acord asupra lucrurilor esenţiale, este poate mai uşor să se spună că suntem cel puţin pe calea care duce către înţelegere...

Chestiuni eclesiologice punctuale

Îndemnaţi fiind să răspundă la tema celei de-a X-a adunări a Consiliului Mondial al Bisericilor, participanţii ortodocşi reuniţi în cadrul unei Consultări interortodoxe, care a avut loc între 11 şi 17 octombrie 2012 pe insula Kos, în Grecia, au subliniat faptul că, în declaraţia despre unitate care va fi adoptată la Busan, ar fi de dorit *mai multă claritate* în pasajele eclesiologice, un conţinut *teologic mai bogat*,

precum și *menționarea diviziunilor doctrinale* care separă pe creștini[44]. Ceea ce a fost reținut din această propunere, o putem constata cu toții lecturând textul final adoptat la Busan.

Începând cu cel de al VII-lea paragraf și până la sfârșit, documentul tratează despre Biserică și unitatea ei. După ce vorbește despre locul poporului lui Dumnezeu în cadrul creației, textul vorbește despre misiunea Cuvântului lui Dumnezeu întrupat în lume, care a încredințat mesajul Său și slujirea unității și a reconcilierii ucenicilor Săi și, prin ei, Bisericii, chemată să continue misiunea Sa (cf. 2 *Cor.* 5, 18-20) (§7). Trup al lui Hristos, Biserica întrupează dragostea pentru unitate, reconciliere și jertfă de sine pe care Hristos a oferit-o lumii pe cruce (§8).

Paragraful al IX-lea deschide deja perspectiva pentru aprofundarea teologică a naturii, funcției și vocației Bisericii cu privire la întreaga creație. Astfel, Biserica este descrisă ca fiind: „*pregustare* a noii creații, *semn profetic*, pentru lumea întreagă, a vieții pe care Dumnezeu o dorește

44 INTER-ORTHODOX PRE-ASSEMBLY CONSULTATION For the 10th Assembly in Busan, Korea, 2013, „God of life, lead us to justice and peace", Kos, Greece, 11-17 October 2012, §30. Text disponibil la: http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/executive-committee/2013-03/orthodox-pre-assembly-report. Același text în limba franceză în: *Livre de Références*, Conseil oecuménique des Églises, 10e Assemblée, Busan, Publications du COE, 2013, pp. 129-135.

pentru toţi, şi *slujitoare* care răspândeşte Vestea cea Bună a Împărăţiei dreptăţii, păcii şi dragostei lui Dumnezeu".

Biserica – pregustare a creaţiei celei noi

Cochetând cu teologia darului, paragraful al X-lea al declaraţiei vorbeşte despre Biserică în calitate de pregustare a Împărăţiei[45], care primeşte de la Dumnezeu daruri precum: Cuvântul, Botezul, Euharistia, o slujire apostolică, adunări conciliare şi diversitate creativă, izvor de viaţă ce nu aduce atingere realităţii unificatoare a vieţii în Hristos.

Mai întâi, trebuie salutată prezenţa în text a limbajului comuniunii (în greacă: *koinonia*)[46]. El apare în textele Consiliului Mondial al Bisericilor din epoca Adunării de la New Delhi şi până astăzi, trecând prin cea de a V-a Conferinţă mondială a Comisiei Credinţă şi Constituţie de la Santiago de Compostela (1993), care a analizat în mod particular

45 Este poate util de amintit aici că primul sub-capitol din capitolul III al documentului eclesiologic produs de Comisia Credinţă şi Constituţie se intitulează „Deja, dar nu încă" şi tratează despre Biserică în calitate de realitate eshatologică care anticipează Împărăţia, aşteptând realizarea plenară în ea.

46 În primul său capitol intitulat: „Misiunea lui Dumnezeu şi unitatea Bisericii", din documentul *Biserica: către o viziune comună*, se poate citi: „Comuniunea a cărui izvor este viaţa însăşi a Sfintei Treimi este în acelaşi timp dar prin care trăieşte Biserica şi dar al lui Dumnezeu care cheamă Biserica să-l ofere umanităţii rănite şi divizate în speranţa vindecării şi reconcilierii" (I,A,1).

tema comuniunii/koinonia sub diversele ei aspecte[47]. Pentru eclesiologul ortodox, principiul comuniunii eclesiale este în primul rând trinitar şi sacramental/euharistic. Termenul de comuniune aplicat Bisericii desemnează unitatea trăită atât la nivel local de creştinii ce participă la unica Comuniune/ Sinaxă euharistică, cât şi la nivelul Bisericii întregi, văzută ca o comuniune de Biserici locale autocefale egale, care posedă fiecare plenitudinea/catolicitatea eclesialităţii şi care îşi manifestă comuniunea prin exerciţiul sinodalităţii episcopilor.

Referinţa eclesiologică şi euharistică la Taina Sfintei Treimi a constituit, de fapt, punctul de plecare al dialogului recent al ortodocşilor cu romano-catolicii. Primul raport produs de Comisia mixtă poartă titlul semnificativ: *Taina Bisericii şi a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi* (1982). După acest text de acord teologic, „deoarece Dumnezeu unul şi unicul este comuniune de trei Persoane, Biserica una şi unică este comuniune de mai multe comunităţi iar Biserica locală este comuniune de persoane. Biserica una şi unică se identifică cu koinonia Bisericilor"[48].

---

47 Tema Conferinţei a fost: *Spre koinonia în credinţă, viaţă şi mărturie*. Mesajul Conferinţei poate fi consultat în limba engleză la: http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/x-other-documents-from-conferences-and-meetings/message-from-the-fifth-world-conference-on-faith-and-order-1993?set_language=en

48 COMISIA MIXTĂ INTERNAŢIONALĂ DE DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ŞI

Revenind la declaraţia noastră, se observă că mai întâi este pus în evidenţă **Cuvântul** şi la acest Cuvânt suntem invitaţi **să răspundem în credinţă**, prin puterea Duhului Sfânt. Iar dacă pentru creştinii apuseni, în special pentru cei proveniţi din Reformă, Cuvântul lui Dumnezeu exprimă întâi de toate Revelaţia lui Dumnezeu cuprinsă în Scripturi, putem sublinia aici că pentru ortodocşi, Cuvântul lui Dumnezeu indică mai ales *Cuvântul-Logos*, cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, care prin întrupare, prin umanitatea asumată, a devenit mijlocul de unire şi de îndumnezeire a întregii umanităţi şi a creaţiei în Dumnezeu[49]. Iisus Hristos este Darul şi Cuvântul supreme ale lui Dumnezeu, sacrament fundamental al împlinirii tainei mântuirii, în El se întâlnindu-se „invitaţia divină şi răspunsul uman"[50].

În calitate de dar al harului, ***credinţa*** mărturisită

BISERICA ORTODOXĂ, *Taina Bisericii şi a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi*, Munchen, 1982, III, §2. Text în limba franceză în *La Documentation catholique*, 79 (1982), pp. 941-945. Acelaşi text disponibil la: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_fr.html

49 D. STĂNILOAE, „Creaţia ca dar şi Tainele Bisericii", în rev. *Ortodoxia*, XXVIII (1976), 1, p. 12.

50 E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, 1961; citat după ediţia din 1997, Paris, Cerf.

în cult, viață, slujire și misiune constituie pentru oameni, spune declarația, unul din stâlpii cei mai importanți pentru unitatea Bisericii.

La Bari, în 1987, teologi catolici și ortodocși au luat în considerare tocmai articularea dintre credință, taine și unitatea Bisericii în scopul clarificării naturii comuniunii eclesiale[51]. Pentru ei, „*unitatea în credință* este o premisă pentru unitatea în Taine și mai ales în Sfânta Euharistie" (nr. 2 și 12) și în același timp „mijloc de creștere spirituală" prin comuniunea sacramentală[52]. Această ocolire prin perspectiva comună catolică și ortodoxă de a considera articularea dintre credință, taine și unitatea Bisericii ne ajută să înțelegem mai bine structura textului declarației Consiliului Mondial al Bisericilor care, după ce tratează despre Cuvânt ca dar al lui Dumnezeu și răspunsul omului prin credință, vorbește despre botez, euharistie și slujirea în Biserică.

Prin ***botez***, spune textul, suntem făcuți creație nouă

---

51 COMISIA MIXTĂ INTERNAȚIONALĂ DE DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ȘI BISERICA ORTODOXĂ, *Credința, Tainele și unitatea Bisericii*, Bari, 1987, nr. 16. Text în limba franceză în *La Documentation catholique*, 85 (1988), pp. 122-126. Text disponibil și la: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19870616_bari_fr.html

52 A se vedea mai pe larg în capitolul: „Identitatea cruciformă a credinței ca fundament al unității eclesiale".

în Hristos, fără totuşi să menţioneze participarea la moartea şi învierea lui Hristos şi prin aceasta la viaţa trinitară de comuniune, aşa cum sugera Consultarea ortodoxă pre-adunare[53], sau acţiunea simultană de încorporare în Biserică realizată prin acelaşi botez.

Euharistia, care *întăreşte comuniunea* şi care este punctul de plecare al misiunii Bisericii, este descrisă, printr-o intercalare, ca fiind *expresia celei mai depline comuniuni* cu Dumnezeu şi cu semenii. Se observă în text încercarea de ţinere în echilibru a celor două dimensiuni fundamentale ale Euharistiei – *scop* şi *mijloc* ale comuniunii eclesiale. Pentru teologul ortodox, Euharistia este „un eveniment constitutiv al fiinţei Bisericii, permiţând Bisericii să fiinţeze"[54]. Ea *face* Biserica, fiind *făcută* de Biserică, dacă ne este permisă împrumutarea dublei expresii a lui Henri de Lubac. Unitatea Bisericii este una euharistică, sacramentală, căci este participare la aceeaşi taină euharistică, adică la viaţa lui Hristos întreg, celebrată în fiecare comunitate locală în comuniune cu celelalte. Consecinţa directă a modului în care ortodocşii gândesc raportul dintre unitatea Bisericii şi Euharistie este că, pentru ei, comuniunea euharistică reprezintă *expresia finală a unităţii Bisericii*[55]. De aceea,

---

53 INTER-ORTHODOX PRE-ASSEMBLY CONSULTATION For the 10th Assembly in Busan, §7.

54 J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Geneva, 1981, p. 17.

55 „Ortodoxia, considerând Biserica drept o unitate profund şi ontologic

teologii ortodocși susțin teza conform căreia între Biserici nu poate exista decât o „comuniune totală”, care implică unitatea în credință, taine și slujirea sacramentală.

De altfel, în cadrul dialogului ecumenic, este posibil de a se distinge, printre altele, două perspective eclesiologice generale cu privire la subiectul tratat: pe de o parte, este vorba despre perspectivele catolică și ortodoxă, care înțeleg Euharistia ca manifestare prin excelență a Bisericii și unității ei; iar pe de altă parte perspectiva Comunităților eclesiale ieșite din Reformă, care înțeleg celebrarea Euharistiei ca pe unul dintre criteriile de eclesialitate și de unitate. Pentru acestea din urmă, o celebrare comună a Cinei Domnului poate să fie săvârșită între două confesiuni/tradiții distincte, cu condiția să existe acord asupra doctrinei evanghelice și a săvârșirii tainelor[56].

Astfel, chiar dacă marile tradiții creștine susțin că „nu poate exista comuniune eclesială fără comuniune euharistică, și nici comuniune euharistică fără comuniune

---

ancorată în Hristos iar Euharistia ca mijlocul culminant de susținere a acestei unități, nu poate coborî Euharistia la nivelul unui mijloc de unitate laxă, psihologică și superficială între creștini”. D. STĂNILOAE, „În problema intercomuniunii”, în rev. *Ortodoxia*, XXIII (1971), 4, pp. 563-564.

56 După *Confesiunea Augustana*, art. 7, „pentru ca să fie asigurată unitatea adevărată a Bisericii creștine, este suficient acordul unanim în predicarea Evangheliei și administrarea sacramentelor conform Cuvântului lui Dumnezeu”.

eclesială"[57], *modurile de înţelegere ale raportului dintre Euharistie şi comuniunea eclesială sunt diferite*. În consecinţă, şi rolul atribuit Euharistiei în perspectivă ecumenică va fi considerat în mod diferit. De exemplu, dacă se concepe Biserica plecând de la Euharistie (aşa cum o face eclesiologia euharistică), aceasta înseamnă că întreaga eclesiologie și deplina eclesialitate a unei comunități creștine trebuie să se înrădăcineze în experienţa euharistică, nedespărțită de mărturisirea adevăratei credințe. Altfel spus, comuniunea eclesială și comuniunea euharistică sunt interdependente. A participa la Euharistie înseamnă a participa la Biserică[58].

Slujirea în Biserică este caracterizată de textul declaraţiei ca fiind apostolică şi utilă pentru *a favoriza exprimarea şi dezvoltarea darurilor credincioşilor* şi *pentru a conduce misiunea Bisericii*. Chestiunea rolului slujirii cu privire la unitatea Bisericii în credinţă şi taine rămâne o miză importantă în cadrul dialogului ecumenic, mai ales atunci când este vorba de a se evidenţia ideea de mediere şi cea a preoţiei de hirotonie.

---

57 Cf. şi A. BIRMELE, „Communion eucharistique et communicatio in sacris appliquée à l'Eucharistie. Une approche luthérienne", în rev. *Irénikon*, 72 (1999), pp. 569-571.

58 A se vedea Sorin ŞELARU, *Biserica şi bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreştină*, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2015, pp. 71-85.

Dacă pentru unii, autenticitatea cuvântului și a tainelor garantează autenticitatea Euharistiei, pentru alții, episcopul este *garantul autenticității* Euharistiei și al Bisericii. La Bari, teologii ortodocși și catolici au declarat împreună: „*În Biserică, funcțiunea slujitorilor este înainte de toate de a menține, a garanta și a face să sporească comuniunea în credință și Taine*" (nr. 34). Este interesant de observat, acum la mai bine de 30 de ani de la publicare, şi faptul că dialogul care a însoţit redactarea şi mai apoi receptarea Documentului despre Botez, Euharistie, Minister/Slujire (BEM) a înregistrat ceva progrese de convergenţă asupra elementelor esenţiale comuniunii (Botez şi Euharistie), cu toate că mult mai puţin asupra slujirii în Biserică decât asupra celelalte două.

În continuare, documentul Consiliului Mondial al Bisericilor vorbeşte despre ***adunările conciliare***, considerate şi ele ca daruri care favorizează, sub călăuzirea Duhului Sfânt, comuniunea, pentru a discerne voia lui Dumnezeu, pentru a învăţa împreună şi pentru a trăi în mod mărturisitor și jertfitor, răspunzând nevoilor celorlalţi și ale lumii. Această frază ar dori să continue ideea de autoritate și modul în care se manifestă în Biserică. În acest sens, documentul de la Ravenna al Comisiei mixte de dialog teologic catolic-ortodox, care tratează tocmai despre

autoritate, sinodalitate şi primat în Biserică, afirmă că dimensiunea sinodală a vieţii Bisericii aparţine naturii sale profunde şi faptul că sinoadele sunt principalul mijloc prin care se manifestă şi se exercită comuniunea între episcopi[59].

Pe de altă parte, participanţii la Colocviul interortodox de la Ayia Napa (Cipru) în 2011 au dorit să sublinieze faptul că în perspectiva ortodoxă, *„sinodalitatea nu este numai un mod de părtăşie şi de comuniune aprofundată, ea este instrumentul prin care sinoadele Bisericii identifică limitele diversităţii, menţinând astfel plenitudinea comuniunii Bisericii"*[60].

Apoi, textul declaraţiei abordează ex abrupto tensiunea dintre ***unitate şi diversitate***, temă care a făcut să curgă multă cerneală în dialogul ecumenic, atât bilateral, cât şi multilateral. Există un „acquis" ecumenic, fondat teologic, asupra faptului că diversitatea nu reprezintă un obstacol

---

59 COMISIA MIXTĂ INTERNAŢIONALĂ DE DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ŞI BISERICA ORTODOXĂ, *Consecinţele eclesiologice şi canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: comuniune eclesială, sinodalitate şi autoritate*, Ravenna, 13 octombrie 2007, nr. 9-10. Text în limba engleză disponibil la: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html

60 INTER-ORTHODOX CONSULTATION FOR A RESPONSE TO THE FAITH AND ORDER STUDY: „The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement", §25.

pentru unitate, pe care mai degrabă o îmbogăţeşte. Totuşi, limitele sale sunt evidente. Declaraţia Consiliului Mondial al Bisericilor de la Canberra (1991), intitulată: *Unitatea Bisericii înțeleasă în dimensiunea ei de koinonia: dar și vocație,* precizează de altfel că: „diversitatea înrădăcinată în tradiţiile teologice şi în diverse contexte culturale, etnice sau istorice aparţine naturii însăşi a comuniunii. Ea are totuşi limitele sale: devine nelegitimă atunci când se opune, de exemplu, mărturisirii comune a lui Iisus Hristos, Dumnezeu şi Mântuitor, acelaşi ieri, astăzi şi în veci (*Evrei* 13, 8)"[61]. Pentru aceasta, în cadrul raportului produs de Colocviul interortodox reunit în 2012 este menţionat, cu privire la proiectul de declaraţie despre unitate din acel timp, că nu se poate face apologia diversităţii atunci când aceasta este izvor al diviziunilor şi al ruperii unităţii[62]. De altfel, cu un an înainte, în 2011, răspunsul ortodox la studiul eclesiologic al Comisiei Credinţă şi Constituţie semnala ca punct negativ ceea ce s-ar putea numi „frica" sau „diplomaţia" ecumenice, care ar evita deliberat cuvântul „erezie şi deci nu ţine cont de posibilitatea ca anumite diferenţe să

61 *The Unity of the Church: Gift and Calling - The Canberra Statement,* §2.2. Text disponibil la: https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/the-unity-of-the-church-gift-and-calling-the-canberra-statement.

62 INTER-ORTHODOX PRE-ASSEMBLY CONSULTATION For the 10th Assembly in Busan, §30.

divizeze de fapt Biserica, rezultând din dezacorduri reale (resulting from genuine disagreements). Diversitatea în credinţă, [continuă răspunsul], în cult şi în practica moralei şi a eticii are limite"[63]. Versiunea ultimă a textului Comisiei Credinţă şi Constituţie propus discernământului bisericilor şi comunităţilor eclesiale are un apendice intitulat: *Diversitatea legitimă şi diversitatea izvor al diviziunilor*, în partea în care tratează despre *Comuniunea în unitate şi diversitate* (§28-30).

Biserica – semn profetic al vieţii pe care Dumnezeu o doreşte pentru toţi

Cel de-al XI-lea paragraf al declaraţiei de la Busan vorbeşte despre Biserică în calitate de semn profetic pentru întreaga lume, *într-o perspectivă cu pronunţat caracter etic*. El atrage atenţia asupra faptului că, pentru creştini, este dificilă mărturisirea în lume atât timp cât vor exista diviziuni eclesiale, care decurg din dezacorduri fundamentale în credinţă. Marginalizarea şi diviziunile fondate pe originile etnice, rasă, gen, handicap, putere, statut social sau castă sau alte forme de discriminare întunecă mărturisirea pe care Biserica trebuie să o aducă pentru unitate. Pentru a putea fi

63 INTER-ORTHODOX CONSULTATION FOR A RESPONSE TO THE FAITH AND ORDER STUDY, §25.

un semn credibil în lume, spune declaraţia, creştinii trebuie să dea dovadă de răbdare, de smerenie, de generozitate, de ascultare atentă a celorlalţi, de responsabilitate şi de deschidere, precum şi de voinţa de a rămâne împreună.

Din punct de vedere teologic, s-a vorbit şi s-a scris mult pe tema „semnului" în dialogurile ecumenice, atât în ceea ce priveşte teologia sacramentală, cât şi eclesiologia. Cu anumite rezerve, unele dintre ele exprimate chiar în procesul de receptare al BEM-ului, ideea de „semn" văzut aplicat Bisericii este folosită deseori la nivel ecumenic, aşa cum se poate observa încă din raportul adoptat de cea de a IV-a Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor de la Uppsala din 1968, intitulat: *Duhul Sfânt şi catolicitatea Bisericii*.

E bine de precizat că tradiţia ortodoxă a dezvoltat în paralel cu această teologie apuseană a semnului, o *teologie iconică*, care evidenţiază o puternică perspectivă teofanică şi sacramentală, adică autocomunicarea reală a lui Dumnezeu prin cele ale lumii acesteia. În limbaj iconic, Biserica este considerată ca *icoană a Treimii* (imago Trinitatis). Mitropolitul Ioannis Zizioulas sublinia, de altfel, în cadrul celei de a V-a Conferinţe mondiale a Comisiei Credinţă şi Constituţie de la Santiago de Compostela în 1993: „Biserica nu este un fel de imagine – în sensul platonic al termenului – a Treimii, ea este comuniune în sensul în care se identifică

cu poporul lui Dumnezeu, cu Israel, cu Trupul lui Hristos; în sensul în care ea slujeşte şi plineşte în ea însăşi planul lui Dumnezeu în istorie, în numele întregi creaţii. Acest plan face din Biserică un semn al Împărăţiei… [ea] reflectă fiinţa lui Dumnezeu în calitate de comuniune, în maniera unei revelaţii care va atinge plenitudinea în Împărăţie"[64].

A spune că Biserica este icoană a comuniunii trinitare înseamnă pentru ortodocşi că ea este mai mult decât o simplă copie, un reflex, un semn sau o imagine mai mult sau mai puţin reuşită a originalului. Icoana este prezenţă reală a celui care este reprezentat. Viaţa trinitară se autocomunică persoanelor umane în Biserică, ea este ţesută în viaţa Bisericii, deoarece este principiul interior al Bisericii[65], făcând astfel din ea o Biserică plină de Treime. Dumnezeu Sfânta Treime este prezent în mod real şi lucrează în Biserică, adică Biserica conţine, chiar dacă nu în totalitate, Realitatea pe care o reprezintă, fiind în acelaşi timp calea care conduce către acestă Realitate. Cele două mâini ale Tatălui - Fiul şi Sfântul Duh - lucrează împreună în interiorul Bisericii pentru a ne ridica la starea de fii ai lui Dumnezeu Tatăl şi pentru a face din Biserică, aşa cum afirmă Documentul de la Munchen al Comisiei

---

64 I. ZIZIOULAS, „Eglise comme communion", în vol. *Parole orthodoxe*, Cerf/SOP, 2000, pp. 189-190.

65 Cf. D. STANILOAE, „Sinteză eclesiologică", în rev. *Studii Teologice*, 7 (1955), nr. 5-6, p. 271.

mixte catolice-ortodoxe *„taina sau sacramentul* koinoniei *trinitare, împreună sălășluirea lui Dumnezeu cu oamenii"*[66].

De aici, o afirmație precum cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul, *„Biserica este chipul lui Dumnezeu, ca una ce lucrează în credincioși aceeași unitate ca cea din Dumnezeu"*[67], sau, mai înainte, cea a Sfântului Ciprian al Cartaginei, care spunea că unitatea Bisericii își are originea în *„unitatea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh"*[68] sunt absolut firești pentru eclesiologul ortodox. Pentru că Biserica nu este doar o adunare de oameni cu idei comune, ci o comuniune aparte de persoane ce participă și se împărtășesc în comun de viața veșnică și infinită a unității și comuniunii trinitare (cf. *2 Cor.* 13, 13).

Bineînțeles, consecințele unei astfel de înțelegeri a Bisericii pot pune probleme anumitor creștini, deoarece Biserica este văzută ca locul prin excelență al reînnoirii și al îndumnezeirii omului, adică *indispensabilă în procesul mântuirii*.

---

66 Cf. COMISIA MIXTĂ INTERNAȚIONALĂ DE DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ȘI BISERICA ORTODOXĂ, *Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi*, Munchen, 1982, I, 5.

67 SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, cap. I.

68 SF. CIPRIAN DE CARTAGINA, *De Orat. Dom.*, 23, *PL* IV, 536.

Biserica - slujitoare ce răspândeşte Vestea cea Bună a Împărăţiei

Paragraful numărul 12 al declaraţiei dezvoltă ideea Bisericii-slujitoare într-o *perspectivă misionară*. Chemată să mărturisească despre darul comuniunii voit de Dumnezeu pentru întreaga umanitate şi creaţie şi trimisă să proclame Vestea cea Bună pentru a realiza dreptatea lui Dumnezeu şi a lucra pentru pacea lui Dumnezeu, Biserica contribuie la transmiterea *către lume a vieţii lui Dumnezeu*.

Afirmaţia aceasta a declaraţiei este interesantă din perspectivă ortodoxă, deoarece misiunea Bisericii este văzută astfel în mod mai accentuat ca fiind legată de natura Bisericii, decât de funcţionalitatea sa. De aceea, teologii ortodocşi implicaţi în dialogul ecumenic au dorit să sublinieze faptul că între misiunea Bisericii şi unitatea sa există o legătură ontologică, succesul misiunii fiind legat în mod direct de unitatea creştină: *„pentru ca toţi să fie una... ca lumea să creadă"* (cf. *Ioan* 17, 21); dar şi faptul că misiunea şi unitatea ecclesiale îşi au rădăcina lor în Dumnezeu, ca daruri ale lui Dumnezeu pentru om, care implică un profund angajament uman, deoarece ele depind de intensitatea credinţei, a vieţuirii şi a mărturisirii/*martiria* a fiecărui creştin şi comunităţi creştine pentru comuniune/ unitate.

Toate aceste trei imagini ale Bisericii, de **pregustare**, de **semn** și de **slujitoare**, adunate împreună exprimă vocația Bisericii în această lume de a sluji unitatea întregii creații (§9), concluzionează declarația. Acest lucru ne duce cu mintea la afirmația din primul capitol al Constituției dogmatice *Lumen Gentium* a Conciliului Vatican II, care într-o perspectivă sacramentală considera Biserica „în Hristos *ca un sacrament (veluti sacramentum)*, adică semn și instrument al *unirii intime cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc*" (*Lumen gentium* nr. 1; cf. și nr. 48, 59).

Însă am dori să evidențiem aici un text mai puțin cunoscut poate, care subliniază în mod deosebit problematica abordată. Este vorba de răspunsurile bisericilor membre la Documentul *BEM* al Comisiei Credință și Constituție, publicate de Consiliul Mondial al Bisericilor acum aproape 25 de ani, în 1990. În partea dedicată problemelor majore, care necesită studii aprofundate, sunt evidențiate perspectivele eclesiologice din răspunsurile bisericilor. Iar când vine vorba despre înțelegerea prezenței și lucrării lui Dumnezeu în Biserică în termeni de *koinonia*, pentru a contribui la „o eclesiologie orientată ecumenic" de această *koinonia*, textul propune mai multe imagini sau concepte cheie evidențiate în mod deosebit în răspunsurile diferitelor

tradiţii creştine. Printre altele, găsim Biserica descrisă ca *„o comunitate de pelerini care au primit deja o pregustare a realizării către care aspiră"*[69], dar şi ca *„slujitoare şi semn profetic"* al Împărăţiei lui Dumnezeu. Ca un prim rod al Împărăţiei, Biserica „ia partea celor slabi, săraci, înstrăinaţi... o eclesiologie concepută ecumenic, în consecinţă [spune textul], nu trebuie să fie egocentrică, triumfalistă sau de complezenţă, ci ar trebui să conducă slujirea bisericilor pentru lume, pentru dreptate, pace şi integritatea creaţiei"[70].

Totuşi, este evident că problema *rolului efectiv al Bisericii în planul lui Dumnezeu* ridică numeroase dificultăţi la nivelul dialogului ecumenic. Cele două mari perspective diferite întâlnite în cadrul dialogului intercreştin, adesea divergente, antrenează consecinţe eclesiologice importante: pe de o parte, cea catolică şi ortodoxă, care susţine *o viziune sacramentală a Bisericii*, iar pe de altă parte cea protestantă care ţine să evidenţieze în mod special natura păcătoasă a Bisericii şi pasivitatea sa *totală* înaintea darurilor lui Dumnezeu. Declaraţia de la Busan, prin natura ei dorind să ţină împreună toate fără a rezolva problemele, afirmă la sfâşitul paragrafului al XI-lea doar că *„Biserica este cu*

---

69 *Baptism, Eucharist & Ministry, Report on the Process and Responses*, Faith and Order Paper no. 149, WCC Publications, Geneva, 1990, p. 151.

70 *Baptism, Eucharist & Ministry, Report on the Process and Responses*, p. 151.

adevărat semn și mister al harului lui Dumnezeu".

Totuși, ultimul document eclesiologic al Comisiei Credință și Constituție, care dezvoltă ideea Bisericii semn și slujitoare a planului lui Dumnezeu pentru lume, evidențiază diferențele specifice. Dacă „există un acord larg cu privire la faptul că Dumnezeu a stabilit Biserica ca mijloc privilegiat pentru a-și realiza planul Său universal de mântuire [spune textul], anumite comunități consideră că se poate exprima acest lucru în mod apropriat vorbind despre „Biserica sacrament"; altele, dimpotrivă, nu folosesc acest gen de exprimare sau îl resping în mod categoric. Cele care vorbesc despre Biserica-sacrament o fac pentru că înțeleg Biserica în calitate de semn efectiv și mijloc (se folosește câteodată termenul de *instrument*) al comuniunii ființelor umane unele cu altele prin comuniunea în Dumnezeu Treime. Cele care se abțin să folosească această expresie cred că prin utilizarea ei se riscă să se șteargă distincția dintre Biserica considerată în ansamblul ei și tainele/sacramentele individuale și că se poate ajunge astfel la o trecere cu vederea a păcatului încă prezent în rândul membrilor comunității. Toți consideră că Dumnezeu este autorul mântuirii; diferențele apar referitor la modurile în care diversele comunități înțeleg natura și rolul Bisericii și al riturilor sale în această activitate mântuitoare"[71].

---

71 *The Church: Towards a Common Vision*, §27.

În fine, paragraful numărul 13, care încheie această parte a declaraţiei despre unitate ca dar al lui Dumnezeu, afirmă că *„unitatea Bisericii, unitatea comunităţii umane şi unitatea creaţiei întregi sunt indisociabile. Hristos, care ne-a făcut una, ne cheamă să trăim în dreptate şi pace şi ne îndeamnă să lucrăm împreună pentru dreptate şi pace în lumea lui Dumnezeu. Planul lui Dumnezeu, care ne-a fost împărtăşit în Hristos, este, la plinirea timpului, să recapituleze toate în Hristos*, „cele din ceruri şi cele de pe pământ" (*Ef.* 1, 9-10)".

Recapitularea/adunarea tuturor în Hristos constituie o constantă majoră a eclesiologiei ortodoxe, care continuă teologia paulină şi teza patristică conform căreia „ceea ce nu a fost asumat, nu a fost mântuit"[72]. Trebuie amintit că această temă îşi face loc încet-încet în documentele Consiliului Mondial al Bisericilor de pe la sfârşitul anilor 1960. Ea se regăseşte deja în Declaraţia celei de-a IV-a Adunări de la Upssala în 1968, unde se spune că: *„dorinţa lui Hristos este să aducă oamenii din toate timpurile, rasele, locurile, condiţiile la o unitate organică şi vie în Hristos prin Duhul Sfânt, sub paternitatea universală a lui Dumnezeu"* (§6).

72 Cf. SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Scrisoarea 101 către Cledonius*, 32-33.

Declarația despre unitate de la Busan reafirmă în încheiere, în mod formal, determinarea comună de a „căuta deplina unitate văzută a Bisericii una, sfântă, catolică și apostolică" atunci când se va exprima unitatea creștinilor „în jurul Mesei Domnului", de a lucra împreună pentru a împlini vocația Bisericii în misiune și slujire, în deschidere unii față de ceilalți pentru a primi darurile celorlalți și a le oferi pe cele primite de la Dumnezeu, de a învăța celebrarea împreună a memoriei martirilor care au mărturisit credința comună, de a continua dialogurile teologice și de a încerca punerea în practică a consecințelor acordurilor încheiate, intensificând lucrarea comună pentru dreptate, pace și vindecarea creației (§15).

Analiza noastră a fost astfel limitată în mod voit la aspectele teologice ale declarației, care reia teme eclesiologice mai vechi punând totodată în evidență acordurile diferitelor dialoguri bilaterale și multilaterale desfășurate în trecut. Problemele nu sunt puține și nici ușor de depășit. Prin natura ei, însă, declarația comună despre unitate vrea să găsească un minim numitor comun care să fie acceptat de către toți și să poată constitui un punct de plecare pentru viitoarele discuții. Din păcate, acest minim eclesiologic nu poate fi satisfăcător pentru Biserica Ortodoxă decât dacă n-o angajează în mod direct

în vreun fel. Trecând peste „grija reprezentării" în cadrul structurii Consiliului Mondial al Bisericilor desfăşurată cu perseverenţă de Patriarhia de Constantinopol şi peste „niet"-ul brutal uneori al Patriarhiei Moscovei, credem că un mai mare accent pe chestiunile teologice ar trebui susţinut activ de membrii ortodocşi ai Consiliului Mondial al Bisericilor, cu riscul chiar de a deranja pe creştinii care nu acordă o atât de mare importanţă dreptei credinţe în perspectiva unităţii intercreştine.

Se poate constata de-a lungul timpului o evoluţie în asumarea comună a implicaţiilor diferitelor viziuni despre unitatea Bisericii. Astfel, declaraţia de la New Delhi vedea unitatea căutată de biserici ca pe o comunitate angajată în mod deplin (*one fully committed fellowship*); cea de la Nairobi vorbea despre o comunitate conciliară a bisericilor locale (*a conciliar fellowship of local churches*); Adunarea de la Canberra evidenţia conceptul de comuniune deplină (*full communion*) realizată în toate domeniile şi la toate nivelurile vieţii eclesiale; declaraţia de la Porto Alegre sublinia angajamentul comun pe calea care duce la deplina unitate văzută (*full visible unity*), considerată în acelaşi timp ca fiind dar şi chemare a lui Dumnezeu; iar Busan accentuează perspectiva pelerinajului comun, a lui „*to move together*" către împlinirea vocaţiei pentru unitate a Bisericii în misiune şi slujire.

Biserica: spre o viziune comună

Urmând constant scop inițial al Consiliului Mondial al Bisericilor - căutarea deplinei unități văzute - „locomotiva teologică" a Consiliului, Comisia Credință și Constituție, a elaborat un text care a fost prezentat în cadrul Adunării de la Busan și apoi trimis bisericilor membre pentru receptare și comentarii. Acest document poartă titlul sugestiv de: *Biserica: spre o viziune comună*[73] și reprezintă efortul a aproape 20 de ani de lucrare comună în domeniul eclesiologiei, încorporând de fapt cele două texte de studiu precedente: *Natura și scopul Bisericii* (F&O paper nr. 181, publicat în 1998)[74] și *Natura și misiunea Bisericii* (F&O paper nr. 198, publicat în 2005)[75].

---

73 *The Church: Towards a Common Vision*, Faith and Order Paper no. 214, WCC Publications, 2013; text disponibil la: http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/the-church-towards-a-common-vision.

74 A se vedea studiul Pr. Conf. Dr. Nicolae MOȘOIU, „Elemente de eclesiologie comparată – referire specială la documente confesionale și ecumenice", în vol. *Hermineutica ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiție*, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2013, p. 355-391.

75 Comisia Credință și Constituție era compusă în acea vreme din 120 de membri, dintre care 10% romano-catolici, chiar dacă Biserica Romano-Catolică nu este membră a CMB. Din 2014, Comisia a fost redusă la 49 de membri.

Textul substanţial (aprox. 40 de pagini), pe care l-am amintit deja în parcursul nostru, este precedat de o *Prefaţă* şi de o *Introducere* în care se arată pe scurt istoria redactării documentului, precum şi scopul şi limitele sale. El tratează despre misiunea lui Dumnezeu şi unitatea Bisericii (cap. I), despre Biserica Dumnezeului Trinitar în calitate de koinonia, semn şi slujitoare a lui Dumnezeu, despre unitatea în diversitate, despre comuniunea Bisericilor locale (cap. II), despre Biserica – anticipare a Împărăţiei, despre credinţă, taine, slujirea în Biserică (Cap. III), despre relaţia Bisericii cu lumea (cap. IV).

Importanţa documentului Comisiei Credinţă şi Constituţie ţine direct de natura şi scopul său deoarece nu este un text comparativ, ci unul *de convergenţă* (al doilea din istoria Comisiei după cel de la Lima – *Botez, Euharistie, Minister/Slujire* (*BEM*) din 1982), dorind să exprime progresul comun realizat în ultimul timp în înţelegerea chestiunilor eclesiologice. Din punct de vedere al metodei de lucru, textul prezintă, de asemenea, interes deoarece se fundamentează nu doar pe dialogul intercreştin multilateral, ci şi pe rezultatele dialogurilor bilaterale. Constatând probleme legate de identitatea eclesială, textul manifestă dorinţa autorilor de a ajuta bisericile să reflecteze asupra acestor chestiuni şi să caute răspunsuri comune. El invită, de altfel, pe întâistătătorii bisericilor, pe teologi, pe credincioşi

să caute unitatea pentru care Iisus Hristos s-a rugat, în ajunul jertfei Sale, pentru viața lumii (cf. *Ioan* 17, 21).

Una din limitele evidente ale acestui tip de document, pe lângă faptul că niciuna dintre bisericile membre nu poate să-și recunoască în el integralitatea credinței, constă în faptul că nu reprezintă sau nu va reprezenta nimic fără receptarea sa de către ansamblul bisericilor. De aceea, așa cum se afirmă în *Introducere*, studiul vizează o triplă utilitate pentru biserici: (1) „prezentându-le o sinteză a rezultatelor la care a ajuns dialogul ecumenic în aceste ultime decenii referitor la teme eclesiologice importante; (2) invitându-le să evalueze rezultatele acestui dialog: confirmând progresele, subliniind deficiențele și/sau indicând domeniile care n-au primit suficientă atenție; și (3) oferindu-le prilejul să reflecteze asupra propriei înțelegeri a voinței lui Dumnezeu pentru a spori într-o mai mare unitate"[76].

Documentul adresează, de asemenea, în *Introducere*, cinci întrebări generale la care bisericile sunt rugate să răspundă trimițând un răspuns oficial către CCC: „În ce măsură acest text reflectă înțelegerea eclesiologică a bisericii dumneavoastră? În ce măsură text acesta oferă o bază pentru creșterea unității între biserici? Ce fel de adaptări sau ce înnoire în viața bisericii dumneavoastră vă cheamă acest text să doriți să realizați? În ce măsură este capabilă biserica

---

[76] *The Church: Towards a Common Vision*, Introduction, p. 2.

dumneavoastră să creeze relații mai strânse cu privire la viață și misiune cu acele biserici care pot recunoaşte într-un mod pozitiv modul în care Biserica este descrisă în acest document? Ce aspecte ale vieții bisericii ar putea necesita discuții suplimentare și ce sfat ar putea propune Biserica dumneavoastră pentru lucrările în derulare ale Comisiei Credință și Constituție în domeniul eclesiologiei?" Pe lângă aceste întrebări generale, cititorii pot găsi, spune textul analizat, „tipărite cu litere înclinate și inserate de-a lungul textului, anumite paragrafe care menţionează aspecte specifice unde există încă separări. Aceste întrebări au scopul de a stimula reflecția și de a încuraja un acord mai profund între biserici în drumul spre unitate" (*Introducere*, p. 3).

Din perspectiva teologului ortodox, se pot semnala atenţia acordată Sfintei Treimi, eclesiologiei comuniunii; accentuarea legăturii strânse dintre misiunea şi unitatea Bisericii; locul special acordat pnevmatologiei şi chiar Fecioarei Maria – numită Maica Domnului (Theotokos) - §15; imaginilor biblice şi patristice importante folosite pentru a descrie Biserica (Popor al lui Dumnezeu, Trup al lui Hristos, Templu al Duhului Sfânt), atributelor Bisericii aşa cum sunt ele mărturisite în Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan, dar şi eforturile pentru a oferi o perspectivă asupra sacramentalităţii Bisericii, chiar dacă drumul de parcurs în acest domeniu rămâne încă unul lung

și dificil; evidențierea Euharistiei ca centru al vieții eclesiale – importanța eclesiologiei euharistice și a consecințelor sale (dialectica local-universal; catolicitate-universalitate); menționarea, atunci când vorbește despre autoritatea în Biserică, a rolului sfinților, avieții monastice - §50; apoi, în cadrul articulării dintre sinodalitate și primat în Biserică, a canonului 34 apostolic - §55; dialectica dintre eshatologie și istorie – cap. 4.

În același timp, se pare că textul nu a ținut cont de recomandările repetate ale ortodocșilor referitoare la utilizarea termenului de *Biserică și de Biserică locală* (pentru a nu mai fi folosit și în sens denominațional - aplicat la confesiunile creștine), putându-i-se reproșa, de asemenea, puțina emfază pe legătura dintre preoția sacramentală și Taine, apoi dintre acestea două și credință în exprimarea unității văzute a Bisericii. În acest sens, este interesantă reacția participanților la Colocviul interortodox de la Ayia Napa (Cipru) în 2011, care au dorit să sublinieze faptul că în perspectivă ortodoxă, *„sinodalitatea nu este numai un mod de părtășie și de comuniune aprofundată, ea este instrumentul prin care sinoadele Bisericii identifică limitele diversității, menținând astfel plenitudinea comuniunii Bisericii"*[77].

---

77 INTER-ORTHODOX CONSULTATION FOR A RESPONSE TO THE FAITH AND ORDER STUDY: „The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement", §25.

Procesul recepţiei acestui studiu va fi interesant de urmărit. Ceea ce ne interesează pe noi este însă cum se raportează el la unitatea şi comuniunea eclesiale. În primul rând, textul încearcă situarea unităţii şi a misiunii Bisericii în contextul mai general al planului lui Dumnezeu („iconomia") pentru întreaga creaţie. „Planul lui Dumnezeu este să adune umanitatea şi întreaga creaţie într-o comuniune sub domnia lui Iisus Hristos (*Efes*.1, 10)" - §25.

Comuniunea, a cărei sursă este însăşi viaţa Sfintei Treimi, este atât darul prin care Biserica trăieşte, cât şi darul pe care Dumnezeu îl cere ca Biserica să îl ofere unei umanităţi rănite şi divizate, în speranţa reconcilierii şi a tămăduirii (§1). În acest sens, misiunea şi unitatea Bisericii sunt interdependente.

Atunci când vorbeşte despre importanţa unităţii Bisericii, textul afirmă, continuând oarecum declaraţiile despre unitate ale Adunărilor Consiliului Mondial al Bisericilor anterioare, faptul că unitatea văzută cere ca bisericile „să poată să-şi recunoască reciproc prezenţa autentică a ceea ce Crezul niceo-constantinopolitan (381) numeşte „una, sfântă, catolică şi apostolică Biserică" (§9).

De fapt, se şi afirmă că textul actual speră să dezvolte declaraţia de unitate din 2006 a Adunării Generale de la Porto Allegre, intitulată „Chemaţi să fim Biserica cea Una", al cărei subtitlu era: „O invitaţie către biserici să îşi reînnoiască

angajamentul pentru căutarea unității și să își adâncească dialogul". De aceea, par. 10 face o scurtă trecere în revistă a viziunilor actuale despre unitatea Bisericii spunând că „unii identifică Biserica lui Hristos exclusiv cu propria lor comunitate, în timp ce alții admit pentru alte comunități o prezență reală, dar incompletă a elementelor care constituie Biserica. Alții sunt angajați în diverse tipuri de relații de alianță, care uneori includ slujirea în comun. Unii consideră că Biserica lui Hristos este întemeiată în toate comunitățile care își revendică în mod convingător calitatea de creștine, în timp ce alții susțin că Biserica lui Hristos este invizibilă și nici o comunitate nu poate să se identifice cu ea în mod adecvat în timpul acestui pelerinaj pământesc" (§10).

Paragrafele 13-24 tratează despre Biserica lui Dumnezeu Cel Unul în Treime considerată drept *koinonia*. Întemeierea dumnezeiască a Bisericii, misiunea ei evanghelică, rolul preoției împărătești și al slujirii pentru unitatea Bisericii, comuniunea cu Hristos prin Duhul Sfânt sunt doar câteva dintre accentele acestor texte, care se străduiesc să arate, așa cum o mărturisesc, că „Biserica nu este doar suma credincioșilor. Biserica este în mod fundamental o comuniune întru Dumnezeu Treime și, în același timp, o comuniune ai cărei membri se împărtășesc împreună din viața și misiunea lui Dumnezeu (*2 Pt.*1, 4), Care, ca Treime, este sursa și ținta oricărei comuniuni" (§23).

Tratarea succintă a atributelor Bisericii, aşa cum sunt ele mărturisite în Crezul niceo-constantinopolitan, permite textului să accentueze faptul că „separările actuale în interiorul şi între biserici sunt în contradicţie" cu unicitatea Bisericii. „Acestea trebuie depăşite prin darurile de credinţă, speranţă şi dragoste ale Duhului, astfel încât separarea şi excluderea să nu aibă ultimul cuvânt" (citat din Porto Allegre). „Totuşi, în pofida tuturor separărilor, toate bisericile se consideră a fi întemeiate pe unica Evanghelie (*Gal.* 1, 5-9) şi sunt unite în multe privinţe ale vieţii lor (*Ef.* 4, 4-7)" (§22).

Unitatea şi comuniunea în Biserică – coordonate teologice

„Ecumenismul trebuie plasat sub semnul eclesiologiei comuniunii"
(Cardinal Walter Kasper)

În ultimul deceniu al secolului trecut, dacă s-ar fi făcut un clasament cu termenii teologici cei mai uzitaţi în cadrul dialogului intercreştin, cu siguranţă că noţiunea de **koinonia-comuniune** ar fi ocupat unul din locurile fruntaşe. Mai mult decât atât, ea era purtătoarea unui optimism eclesiologic impresionant, făcând pe unii să afirme chiar: „O eclesiologie aprofundată a comuniunii... constituie poate marea posibilitate a ecumenismului de mâine... restabilirea unităţii trebuie căutată în această linie eclesiologică foarte veche şi foarte modernă în acelaşi timp"[78].

Deja, cum am arătat mai sus, de la sfârşitul anilor 50 în textele oficiale al Consiliului, termenul de comuniune-koinonia era folosit ca sinonim pentru unitate. Începând cu această epocă, terminologia comuniunii aplicată Bisericii va ocupa progresiv din ce în ce mai mult loc în dialogul

78 J. WILLEBRANDS, « L'avenir de l'œcuménisme », în *Proche orient chrétien 25* (1975), p. 14; apud *La Documentation catholique*, nr. 1936/15 mars 1987, p. 295.

dintre biserici.

Factorii care au contribuit la acest fenomen sunt complecşi. Trebuie amintit însă în mod particular aportul original al teologiei ortodoxe care, prin teologi de seamă ai secolului trecut, a revalorizat magistral învăţătura despre Sfânta Treime. În acelaşi timp, redescoperirea Părinţilor şi aprofundarea studiilor liturgice în spaţiul latin apusean a făcut ca Vatican II să sesizeze şi să enunţe promiţător germenii care vor conduce la dezvoltarea unei eclesiologii a comuniunii.

De asemenea, efortul comun intercreştin de înţelegere a vieţii şi a unităţii Bisericii a făcut ca unele din modelele de unitate amintite mai sus să nu fie satisfăcătoare exigenţelor actuale. Trebuie amintit aici că cea de A V-a conferinţă mondială a Comisiei Credinţă şi Constituţie (Santiago de Compostela, 1993) va rezuma ansamblul evoluţiei de mai bine de 60 de ani de căutare a unităţii, arătând că noţiunea de *koinonia* recapitulează elementele eclesiologice comune prezente în cadrul dialogului ecumenic contemporan[79]. Fondându-se biblic şi centrându-se pe „koinonia în credinţă, viaţă si mărturisire", Santiago de Compostela explorează şi paşii ce trebuie facuţi spre o adevarată exprimare vizibilă a *koinoniei* în viaţa Bisericii

[79] A se vedea vol. *On the Way to a fuller Koinonia*, Faith and Order Paper, no. 166, WCC Publications, 1994.

identificând implicațiile teologice și practice ale viețuirii în comuniune. Ea arată, de asemenea, faptul că, în pofida acestei insistențe comune pe noțiunea de koinonia în cadrul mișcării ecumenice abordările eclesiologice nu sunt doar diferite, ci de multe ori contradictorii.

Totuși, așa cum declară documentul *Biserica: spre o viziune comună* al Comisiei Credință și Constituție a Consiliului Mondial al Bisericilor, centralitatea noțiunii biblice de *koinonia* în căutarea ecumenică „presupune că această comuniune nu este simplă uniune a bisericilor existente în forma lor curentă" (§13).

Același text arată că „substantivul *koinonia* (comuniune, participare, comunitate frățească, împărtășire), care derivă de la un verb însemnând „a avea ceva în comun", „a împărtăși", „a participa", „a lua parte la" sau „a acționa împreună" apare în pasajele care prezintă împărtășirea de la Cina Domnului (*1 Cor.* 10, 16-17), reconcilierea Sfântului Pavel cu Sfinții Petru, Iacob și Ioan (*Gal.* 2, 7-10), colecta pentru săraci (*Rm.* 15, 26; *2 Cor.* 8, 3-4) și experiența și mărturisirea Bisericii (*F.Ap.* 2, 42-45)". Sensurile *koinoniei* în Noul Testament trimit și către participarea oamenilor la viața divină făcută posibilă prin comuniunea cu Hristos (cf. *2 Pt.* 1, 4; *2 Cor.* 13, 13; Filip. 3, 10), spre consecința unității în Hristos - comuniunea dintre oameni (cf. *1 In.* 1, 7), într-o nouă viețuire (*Fapte* 2, 42).

Corespondenţii latini ai substantivului *koinonia* sunt *communio* şi *communicatio* iar *Vulgata* traduce termenii greceşti proveniţi din rădăcina *koinos* şi cu *participatio*, *consor*, *societas*. Termenul de *communio* nu vine de la *cum* (cu) şi *unio*, cum s-ar crede la prima vedere, ci de la *cum* (cu) şi *munis*, derivat din *munus* (misiune, datorie). În acest sens, *com-munis* ar însemna „împărţirea sarcinii, a datoriei" şi, într-un sens derivat, ceea ce este „împărtăşit de către toţi" în comun[80], participarea la o misiune comună sau împărtăşind o responsabilitate comună.

În limba română, termenul de koinonia s-a tradus, sub influenţa vocabularului de cult, nu cu termenul de „comuniune", ci mai ales cu „împărtăşire" (vezi exemplul textului biblic *2 Cor.* 13, 13, unde „koinonia-comuniunea" Duhului Sfânt a devenit „împărtăşirea"). În versiunile noi, diortosite ale cărţilor de cult, se încearcă timid schimbarea termenului, *acolo unde este cazul*, cu cel de „părtăşie", care reprezintă un pas înainte, însă nu poate fi satisfăcător pentru un popor care se laudă cu o limbă romanică şi cu o teologie deschisă *comuniunii*. Aici, teologia şi spiritualitatea pot ajuta la o justă înţelegere şi întrebuinţare a noţiunii de „comuniune" în context românesc.

80 A se vedea J.M.R. TILLARD, art. „Communion", în *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. De J.Y. Lacoste, PUF, 1998, pp. 238-243.

Aplicată la eclesiologie în general, teologia ortodoxă s-a fundamentat în principal pe sensul teologic, trinitar şi hristologic, al noţiunii de koinonia: „*Ceea ce am văzut şi ceea ce am auzit, aceea vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi* ***comuniune*** *cu noi. Iar* ***comuniunea*** *noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său, Iisus Hristos. Şi pe acestea noi vi le scriem, pentru ca bucuria noastră să fie deplină* (*1 In.* 1, 3-4)". De aceea, eclesiologia comuniunii este în esenţa sa o *eclesiologie trinitară* şi *hristologică*. Koinonia este esenţială pentru înţelegerea persoanei Cuvântului lui Dumnezeu făcut om. Planul divin al unităţii tuturor a fost realizat o dată pentru totdeauna în persoana Mântuitorului Iisus Hristos în care firea dumnezeiască se uneşte perihoretic cu cea omenească. Acesta este începutul mântuirii noastre, o Persoană perihoretică care ridică omul în comuniunea de viaţă cu Sfânta Treime. „*Iar Eu, când Mă voi înălţa de pe pământ, îi voi trage pe toţi la Mine*" (*In.* 12, 32). Mitropolitul Ioan Zizioulas în discursul său celebru de la Santiago de Compostela în 1993 afirma cu tărie că noţiunea de *koinonia* creştină nu izvorăşte nici dintr-o experienţă sociologică, nici etică, ci din credinţă: „Nu suntem chemaţi la *koinonia* pentru că aceasta este „bună" pentru noi şi pentru Biserică, ci pentru că noi credem într-un Dumnezeu care este *Koinonia* în însăşi fiinţa Sa. Dacă noi credem într-un Dumnezeu care este esenţialmente o persoană, care *este*

mai întâi şi apoi *intră în relaţie*, nu suntem prea departe de o înţelegere sociologică a *koinoniei*; Biserica, în acest caz, n-ar fi comuniune în însăşi fiinţa sa, ci într-un mod secundar, adică pentru al său *bene esse*. Învăţătura despre Sfânta Treime dobândeşte astfel o importanţă decisivă: Dumnezeu *este* trinitar; este o fiinţă relaţională prin definiţie; un Dumnezeu ne-trinitar, nu este *koinonia* în însăşi fiinţa Sa. Eclesiologia trebuie să fie fundamentată pe o teologie trinitară dacă se vrea o eclesiologie a comuniunii"[81].

În acelaşi timp, sensul specific al noţiunii de koinonia este şi unul sacramental. Este semnificativ că în multe limbi, cuvântul *comuniune* este sinonim sau folosit pentru a desemna împărtăşirea euharistică: „*Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare,* ***comuniunea*** *cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare,* ***comuniunea*** *cu Trupul lui Hristos? De vreme ce este o singură Pâine, noi cei mulţi un singur trup suntem, fiindcă toţi ne împărtăşim dintr-o Pâine*" (*1 Cor.* 10, 16-17). De aceea, eclesiologia comuniunii este în esenţa sa o eclesiologie euharistică. Taină a unităţii Bisericii, Euharistia împărtăşeşte acelaşi nume cu Biserica: Trupul lui Hristos. Şi putem îndrăzni să afirmăm că identitatea între Trupul euharistic şi Trupul mistic în acest caz este mai importantă decât distincţia. Biserica, Trupul lui

81 Jean ZIZIOULAS, „Église comme communion", în vol. *Parole orthodoxe*, Éd. Cerf/SOP, Paris, 2000, p. 187.

Hristos, este poporul lui Dumnezeu adunat laolaltă pentru a se împărtăși din Trupul lui Hristos euharistic.

Aceste câteva clarificări pe marginea noțiunii de koinonia-comuniune ne permit să mergem mai departe în considerarea teologică a unității Bisericii în lumina comuniunii.

Unitatea (*enosis, unitas*) reprezintă o notă sau atribut esențial al Bisericii, mărturisită în Crez ca fiind *una, sfântă, catolică și apostolică* Biserică. *Una* se referă atât la *unitate*, cât și la *unicitate*, iar teologii ortodocși văd o interdependență între cele două sensuri. Unitatea dă unicitatea și unicitatea unitatea.

În interpretarea clasică de școală, Biserica este una pentru că Dumnezeu este Unul (*In.* 17, 21), unul este Trupul lui Hristos (*Ef.* 4, 4-6), în care este prezent și lucrează același Duh Sfânt (*1 Cor.* 12, 4-13); pentru că Mântuitorul Iisus Hristos S-a răstignit și S-a adus ca jertfă de răscumpărare o dată pentru totdeauna (*Evr.* 9, 12; *Rm.* 6, 10) iar creștinii se împărtășesc din același Hristos, Care Se împarte și nu se desparte: „*Că o pâine, un trup, suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine*" (*1 Cor.* 10, 17). Unitatea și unicitatea Bisericii se manifestă prin mărturisirea aceleiași credințe, prin săvârșirea și participarea la aceleași Taine, sub conducerea aceleiași ierarhii; împărtășind același mod de

viaţă şi nutrind aceeaşi speranţă în dobândirea comuniunii depline în Împărăţia lui Dumnezeu. Bisericile locale nu împart Biserica una, ci sunt manifestarea Bisericii lui Hristos într-un anumit loc.

Dintr-o perspectivă mai profundă, însă, şi aici revenim la una din particularităţile teologiei neopatristice despre care am amintit mai sus, Biserica însăşi este: „uniunea a tot ceea ce există, sau mai bine spus, are menirea de a cuprinde tot ceea ce există: Dumnezeu şi creaţia. Ea este împlinirea planului veşnic al lui Dumnezeu: unitatea perfectă. În ea este eternul şi temporalul, ultimul – destinat să fie copleşit de eternitate; necreatul şi creatul, ultimul – destinat să fie copleşit de necreat, să se îndumnezeiască; spiritualul de toate categoriile şi materia, ultima destinată spiritualizării; cerul şi pământul penetrat de cer; nespaţialul şi spaţialul; eu şi tu, eu şi noi, noi şi voi, uniţi în TU divin, sau în relaţie dialogică directă cu El"[82].

Mai multe principii majore structurează o asemenea perspectivă. Dintre ele, vom schiţa mai jos trei mai importante: principiul hristologic, principiul pnevmatologic şi cel trinitar. Aceste trei principii se manifestă sau se întrupează în cel puţin trei structuri ale unităţii eclesiale: dogmatice, sacramentale şi ierarhice.

82 D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, p. 137.

Principiul hristologic

Atunci când tratează despre unitatea Bisericii, părintele George Florovsky afirmă că unitatea creştinilor nu este dată de comuniunea dintre ei, aşa cum este cazul cu asociaţiile seculare, ci în primul rând de faptul că ei sunt una în Hristos-Domnul şi că numai această comuniune cu Hristos face posibilă comuniunea oamenilor între ei[83]. Centrul, temelia şi capul unităţii este Hristos-Domnul, de aceea unitatea creştinilor este o unitate supranaturală, în Hristos şi cu Hristos: *„precum aţi primit pe Hristos Iisus, Domnul, aşa să umblaţi întru El. Înrădăcinaţi şi zidiţi fiind într-Însul..."* (cf. *Col.* 2, 6-7). Biserica însăşi se adună în Hristos, întreaga sa vieţuire fiind una în Hristos. *„Zidiţi fiind pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos. Întru El, orice zidire bine alcătuită creşte ca să ajungă un locaş sfânt în Domnul, În Care voi împreună sunteţi zidiţi, spre a fi locaş al lui Dumnezeu în Duh"* (*Ef.* 2, 20-22).

În acest context, ar trebui observat că lupta Sfântului Apostol Pavel pentru unitatea Bisericii se fundamentează

83 Georges FLOROVSKY, „The Church: Her Nature and Task", în vol. *Orthodox Perspectives on Mission*, Petros Vassiliadis (ed.), Regnum Edinburg Centenary Series, vol. 17, Oxford, 2013, p. 36.

tocmai pe hristocentrismul Bisericii: *„Oare S-a împărţit Hristos?"* întreba retoric Sfântul Apostol Pavel în faţa tendinţelor de divizare din Corint (cf. *1 Cor.* 1, 13). *„Este un trup şi un Duh... Este un Domn, o credinţă, un botez"* (*Ef.* 4, 4-5), temelia Bisericii fiind Hristos. Biserica este concretizarea istorică a ceea ce Sfântul Apostol Pavel numeşte: *„chemarea de sus a lui Dumnezeu întru Hristos Iisus"* (cf. *Fil.* 3, 14), viaţa de comuniune divino-umană realizată o dată pentru totdeauna în persoana Domnului Iisus Hristos. De aceea, unitatea (perihoreza) realizată între umanitate şi divinitate în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat constituie fundamentul unităţii Bisericii iar dogma Calcedonului rămâne pentru ortodocşi esenţială şi în eclesiologie.

În persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu realizează planul Său de reunire sau de recapitulare a tuturor în El (*Ef.* 1, 9-10), ipostasul divin asumând, prin smerenie, natura noastră umană şi jertfindu-se de bunăvoie pentru noi oamenii. *„Şi pe toate le-a supus sub picioarele Lui şi, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii; Care este trupul Lui, plinirea Celui ce plineşte toate întru toţi"* (*Ef.* 1, 22-23). Fără jertfă, unitatea în Dumnezeu şi între noi n-ar fi fost posibilă, Mântuitorul Iisus Hristos, Păstorul cel Bun, punându-şi sufletul pentru oile sale, ca să fie doar *„o turmă şi un păstor"* (cf. *In* 10, 16). După Sfântul

Evanghelist Ioan, „*Iisus avea să moară pentru neam, Şi nu numai pentru neam, ci şi ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăştiaţi*” (*In.* 11, 51-52), să-i adune în iubirea dumnezeiască intratrinitară manifestată în Fiul lui Dumnezeu întrupat: „*Credincios este Dumnezeu, prin Care aţi fost chemaţi la comuniunea cu Fiul Său Iisus Hristos, Domnul nostru*” (*1 Cor.* 1, 9).

În acelaşi timp, creştinii sunt chemaţi să lucreze neîncetat „*la zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu*” (*Ef.* 4, 12-13). Creştinii sunt acele „pietre înţelegătoare” chemate să se realizeze în mod personal ansamblul dialogului sau al comuniunii de iubire cu „Unul Sfânt, Unul Domn, Iisus Hristos”, menţinând Biserica în El ca un trup unitar.

Principiul pnevmatologic

Însă „*nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, - decât în Duhul Sfânt*” (*1 Cor.* 12, 3). Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă în acest sens: „Căci a trecut şi la noi comuniunea şi prezenţa durabilă a Duhului, Care S-a manifestat prin Hristos şi în Hristos mai întâi... Taina lui Hristos s-a facut început şi cale, ca şi noi să ne împartăşim de Duhul Sfânt şi

de unirea cu Dumnezeu, căci toţi ne sfinţim în El"[84]. Noua viaţă de comuniune în Hristos, încorporarea oamenilor în Hristos, adunarea lor în filiaţia Tatălui şi unitatea Trupului lui Hristos se realizează prin Duhul Sfânt[85].

El este Cel ce constituie Biserica, Cel ce transformă creaţia în Biserică, făcând creatura transparentă pentru Dumnezeu. Duhul Vieţii susţine lumea, lucrează în ea şi, prin intermediul tainei Bisericii, o conduce către telos-ul său, către împlinirea sa, care este îndumnezeirea sau sfinţirea. Biserica este sfinţită deodată prin sângele lui Hristos cel Răstignit şi Înviat şi prin pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime - botezul Bisericii. *Una Sancta*, Trupul lui Hristos, nu este altceva decât comuniune a sfinţilor, ca părtăşie sau participare la Viaţa divină, la sfinţenia şi unitatea ei.

De aceea, poate, menţionarea Bisericii în structura Simboalelor de credinţă vechi în cadrul sau imediat după articolul care tratează despre Duhul Sfânt. Biserica, *communio Sancti*, este comuniune în Duhul Sfânt, taină minunată a întâlnirii dintre divin şi uman. *„Fiindcă toţi câţi sunt mânaţi de Duhul lui Dumnezeu, aceia sunt fii ai lui*

84 Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în col. PSB 41, p. 1059.

85 A se vedea Sorin ŞELARU, *Biserica – laborator al învierii. Perspective asupra eclesiologiei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2014, pp. 129-144.

Dumnezeu" (*Rm.* 8, 14).

Duhul Sfânt este *Duhul comuniunii* (cf. *2 Cor.* 13, 13), Cel care ține întreg Trupul împreună: „*Și arătarea Duhului i se dă fiecăruia spre folosul tuturor*" (*1 Cor.* 12, 7). Duhul-Mângâietor este, în același timp, Cel Ce personalizează și unifică[86], pentru că, în același timp, dăruiește multitudinea harismelor și adună în comuniune pe cei cu diferite daruri: „*Darurile sunt felurite, dar același Duh*", spune Sfântul Apostol Pavel, „*toate acestea le lucrează unul și același Duh, împărțind fiecăruia deosebi, după cum voiește*" (*1 Cor.* 12, 4,11). Duhul adevărului (cf. și *Rugăciunea Împărate ceresc*) creează în fiecare credincios sentimentul apartenenței la ceilalți, certitudinea că darurile personale există pentru ceilalți. Astfel, cei botezați „*într-un Duh*", adăpați de „*la un Duh*" (*1 Cor.* 12, 13) se silesc să „*păzească unitatea Duhului, întru legătura păcii*" (*Ef.* 4, 3). În unicul Trup al lui Hristos, unicul Duh Sfânt, prezent în fiecare credincios în parte, este Cel care îi unește într-un tot pe cei ce se împărtășesc cu Trupul lui Hristos (și care-i face conștienți că evenimentul comuniunii este posibil doar prin ceilalți). În *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur* preotul se roagă imediat după prefacerea darurilor pentru ca acestea să fie „celor ce se vor împărtăși, spre trezvia sufletului, spre

---

86 Henri de LUBAC, *Catholicisme*, coll. « Unam Sanctam » nr. 3, Cerf, Paris, 1965, p. 186.

iertarea păcatelor, spre comuniunea cu Sfântul Duh" şi, încă mai elocvent, în *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare*, aceeaşi rugăciune devine: „Iar pe noi, pe toţi, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne uneşti unul cu altul prin comuniunea Aceluiaşi Duh Sfânt...".

Sfântul Duh fundamentează comuniunea vie între credincioşi şi între credincioşi şi Dumnezeu şi, de aceea, El are rolul său deosebit în întemeierea şi susţinerea Bisericii ca *unitate de comuniune*, ca *unitate în diversitate*. El nu anulează unitatea, la fel cum nu anulează nici diversitatea, fiind creator şi susţinător al unităţii în diversitate[87].

Comuniunea vie, unitatea intimă a Bisericii este realizată de Duhul Sfânt pentru că El este viaţa unei noi comuniuni, sursa vieţii pentru persoanele umane ce se întâlnesc în El, înnoitor, întăritor şi desăvârşitor al credinţei noastre. După cum spune Sfântul Irineu de Lyon, „acolo unde este Biserica, acolo este, de asemenea, Duhul lui Dumnezeu, şi acolo unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica şi tot harul. Şi Duhul este adevărul"[88].

---

87 La fel cum în Sfânta Treime, Duhul arată pe Tatăl şi pe Fiul uniţi şi în acelaşi timp distincţi, la fel ne consacră ca persoane distincte unindu-ne în Biserică, spune teologul român Dumitru STĂNILOAE, în *Priere de Jesus et experience du Saint-Esprit*, coll. „Théophanie", Desclée de Brouwer (DDB), Paris, 1981, p. 102.

88 IRINEU, *Adversus haeresis*, III, 24, 15; în coll. „Sources Chretiennes", nr. 211, pp. 470-471.

Principiul trinitar

Una din cele mai importante contribuții ortodoxe în cadrul mișcării ecumenice a fost sublinierea și promovarea credinței trinitare ca punct sau bază de plecare al oricărui acord teologic și, în consecință, legarea chestiunilor eclesiologice de dogma trinitară.

Convingerile lor esențiale subliniază îndeosebi faptul că originea și destinația Bisericii sunt trinitare. Structura Bisericii este una iconică, după chipul celei trinitare, tinzând mereu către asemănarea cu ea. Puterea Treimii lucrătoare în noi este cea care realizează unitatea dintre noi, de aceea viața Bisericii este una *plină de Treime*[89], ca manifestare a Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt și ca urcuș necontenit al omului în Duhul, prin Fiul la Tatăl. Astfel, ea este deodată sălășluire a vieții trinitare în oameni și începătură a participării omului la viața comuniunii trinitare. De altfel, viața, adevărul, iubirea și unitatea în Dumnezeu se identifică cu koinonia/ comuniunea care există între Persoanele divine. Dumnezeu este Trinitate de Persoane, adică o comuniune de viață divină interpersonală, taina perfectei unități a persoanelor

---

89 ORIGEN, *Selecta in Psalmos* XXIII, 1; *PG* XII, 1265; *apud* D. STĂNILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie*, coll. „Théophanie", DDB, Paris, 1985, p. 115.

distincte[90], structura supremei iubiri[91], dăruire şi receptare reciprocă veşnică între Tatăl, *Fiul* şi Duhul Sfânt.

Revelaţia biblică ne arată că unitatea Bisericii este dar al lui Dumnezeu, prin însăşi prezenţa şi lucrarea Sfintei Treimi în viaţa ei (cf. *2 Cor.* 13, 13). Biserica însăşi nu este altceva decât unitatea sau comuniunea oamenilor cu Dumnezeu – Sfânta Treime, participarea istorică la unitatea sau comuniunea trinitară făcută posibilă prin întruparea Cuvântului: *„Prin El (Hristos), noi avem apropierea (intrarea) la Tatăl într-un singur Duh"* (*Ef.* 2, 18). Iar Părinţii Bisericii mărturisesc prezenţa iubirii lui Dumnezeu în viaţa lumii ca izvor al unităţii Bisericii lui Dumnezeu: „Cred, precum am primit şi am fost învăţat, că Dumnezeu este iubire (*1 In.* 4, 16); şi că precum El este Unul, neîncetând niciodată să fie Unul, aşa pe cei ce vieţuiesc potrivit iubirii Lui, îi face una şi le dăruieşte o inimă şi un suflet (*Fapte* 4, 32), chiar dacă sunt mulţi"[92].

În această perspectivă, aşa cum afirmă părintele Stăniloae, Biserica este „o comuniune de iubire scăldată în relaţiile infinitei iubiri treimice. Ea trăieşte în oceanul tripersonal sau întreit subiectiv, nesecat, al acestei iubiri şi vieţi, sau în legătură cu acest izvor infinit, adăpându-se din

---

[90] D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* I, p. 195.

[91] D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* I, p. 195.

[92] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistole*, Partea I, ep. 25, în col. PSB 81, p. 165.

el"[93]. Astfel, *unitatea Bisericii își are atât originea, cât și scopul său în afara sa*, deoarece este dăruită de Dumnezeu Sfânta Treime din iubire pentru lume. Orice analogie a unității Bisericii cu puterea politică este neavenită[94].

De aceea, când Domnul Iisus se roagă pentru unitatea Bisericii ia ca exemplu pentru această unitate relațiile inter și intra-personale din Sfânta Treime și nu vreo unitate socială sau politică lumească: „*Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una... ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine*" (*In.* 17, 21-23). Acest „după cum" trinitar are o importanță deosebită pentru mântuirea noastră deoarece, creați după chipul Sfintei Treimi, noi, oamenii, suntem chemați să imităm pe pământ mișcarea perihorezei trinitare, „reproducând aici iubirea mutuală manifestată necontenit în cer între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt"[95]. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea că scopul creștinilor este să exprime unitatea însăși

93 D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică ortodoxă* II, p. 146.
94 Cf. N. NISSIOTIS, „The Witness and the Service of Eastern Orthodoxy to the One Undivided Church", în vol. *Orthodox Perspectives on Mission*, Petros Vassiliadis (ed.), Regnum Edinburg Centenary Series, vol. 17, Oxford, 2013, p. 82.
95 K. WARE, *L'île au-delà du monde*, Ed. Cerf et Sel de la Terre, Paris, 2005, p. 51.

a Sfintei Treimi[96], care este comuniune de viaţă şi iubire veşnică. Rugăciunea lui Iisus pentru unitatea Bisericii arată că Treimea nu este doar un model pentru viaţa Bisericii, dar şi izvorul şi ţinta acesteia: *„ca să fie una, precum Noi una suntem"*. Astfel, comuniunea veşnică a Persoanelor divine distincte şi deofiinţă constituie fundamentul, puterea şi modelul ultim al unităţii Bisericii. Biserica este umanitatea restaurată în unitatea treimică[97].

Interesul pentru afirmarea ecumenică a acestei sensibilităţi ortodoxe pentru Taina Sfintei Treimi şi, până la urmă, a profunzimii trinitare a realităţii eclesiale a făcut pe teologii ortodocşi să insiste de exemplu, ca în platforma de credinţă a Consiliului Mondial al Bisericilor, fundamentul hristocentric propus de Amsterdam (1948), ca o „comunitate de biserici care acceptă pe Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor" să fie completat cu o formulă trinitară la New Delhi (1961): „spre slava unicului Dumnezeu, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt". În consecinţă, şi viziunea unităţii creştine afirmată de New Delhi este marcată de această perspectivă trinitară: „Dragostea Tatălui şi a Fiului în unitatea Duhului Sfânt este izvorul şi scopul

96 *Ambigua*, P.G., t. XCI, col. 119 ; citat de D. STANILOAE, în *Le génie de l'Orthodoxie*, p. 115.

97 A se vedea Sorin ŞELARU, *Biserica şi bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreştină*, pp. 13-16.

unității pe care Dumnezeu Treime o dorește pentru toți oamenii și întreaga creație... Realitatea acestei unități a fost manifestată la Cincizecime în darul Duhului Sfânt, prin care cunoaștem astăzi primele roade ale acelei unități perfecte dintre Fiul cu Tatăl, care va fi cunoscută pe deplin numai când toate vor fi împlinite de Hristos în slava Sa"[98].

Această insistență a ortodocșilor pe legarea directă a temei unității Bisericii cu Taina Preasfintei Treimi se evidențiază bine și în multe alte documente ecumenice, precum declarația Adunării de la Canberra: „Biserica în calitate de Koinonia: dar și chemare", în care comuniunea trinitară este considerată ca fundament și principiu al unității văzute a creștinilor; trecând apoi prin tema celei de-a V-a Conferințe mondiale a Comisiei Credință și Constituție a Consiliului Mondial al Bisericilor de la Santiago de Compostella (1993) și până la ultimul studiu eclesiologic al Comisiei Credință și Constituție: „Biserica: spre o viziune comună". În cel de-al doilea capitol al acestui studiu intitulat: „Biserica lui Dumnezeu Cel Unul în Treime" se reafirmă: „În Biserică, prin Sfântul Duh, credincioșii sunt uniți cu Iisus Hristos și, astfel, împărtășesc o relație vie cu Tatăl, Care le vorbește și îi cheamă să răspundă plini de încredere"[99].

---

98 http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/new-delhi-1961/new-delhi-statement-on-unity.html

99 *The Church: Towards a Common Vision*, §13.

Ar trebui amintit aici de interesul ortodocșilor de a aprofunda înțelegerea ecumenică a Tainei Sfintei Treimi și în cadrul dialogurilor bilaterale. Astfel, nu este fără importanță faptul că dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano Catolică, chiar dacă început destul de târziu, a debutat cu tema: *Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi* (Munchen -1982). În acest document, reprezentanții catolici și ortodocși au afirmat împreună că Biserica nu este altceva decât *„taina sau sacramentul comuniunii (koinonia) trinitare,* „împreună locuirea lui Dumnezeu cu oamenii" (cf. *Apoc.* 21, 3)"[100].

Am dorit să reamintim, pe scurt, principiile teologice ale unității și comuniunii în Biserică, deoarece acestea structurează noutatea absolută a comuniunii Bisericii: unitatea în Dumnezeu și unirea omului cu Dumnezeu constituie principiile unității între noi.

---

100 COMISIA MIXTĂ INTERNAȚIONALĂ DE DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ȘI BISERICA ORTODOXĂ, *Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi*, München, 1982, I, 4b. Text în limba franceză la: http://www.vatican.va/roman_curia/ pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_fr.html

Unitatea în Euharistie

Ca viaţă nouă în Hristos prin Duhul Sfânt, Biserica este o comunitate sacramentală. Unitatea ei este realizată şi manifestată prin Tainele Bisericii, în mod special prin Botez, Euharistie şi Hirotonie.

Comuniunea creştinilor în Biserică este *κοινωνία των άγίων (communio sanctorum / sanctorum communionem*), adică comunitatea sfinţilor, a celor botezaţi şi, în acelaşi timp, participarea lor la cele sfinte, comuniunea/împărtăşirea lor cu Sfântul Trup şi Sânge al Mântuitorului nostru Iisus Hristos. De la începuturile Bisericii, cele două aspecte erau inseparabile. *Didahia celor doisprezece Apostoli*, din primul secol după Hristos, spunea astfel: „Nimeni să nu mănânce, nici să bea din Euharistia voastră, ci cei botezaţi în numele Domnului, căci despre acest lucru a zis Domnul: „Nu daţi cele sfinte câinilor!" " (9.5.)[101]. Iar Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, în prima sa *Apologie*: „Această hrană se numeşte la noi Euharistie. Nimeni nu poate participa la ea decât numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate şi care a trecut prin baia iertării păcatelor şi a renaşterii, trăind

---

101 *Didahia celor doisprezece Apostoli*, trad. în limba română în Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, I, Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 569.

mai departe aşa cum ne-a transmis Hristos" (66)[102].

În Liturghia euharistică, preotul spune: *Sfintele sfinţilor!* (*Ta hagia tois hagiois*) iar răspunsul credincioşilor este: *Unul Sfânt, unul Domn, Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu Tatăl. Amin.*

În acest sens, Euharistia este locul manifestării sau al epifaniei *identităţii Bisericii*, locul unde se realizează extinderea Bisericii în credincioşi[103]. Euharistia nu este considerată astfel ca fiind doar una dintre Tainele Bisericii, ci ca *Taina Bisericii prin excelenţă*. Sinaxa euharistică manifestă şi actualizează Biserica însăşi iar Biserica trăieşte din Euharistie şi prin Euharistie. Prin participarea la Sfânta Euharistie devenim un singur Trup cu Hristos, Trupul său mistic, adică Biserica: *„Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, comuniunea cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, comuniunea cu trupul lui Hristos? Că o pâine, un trup, suntem cei mulţi; căci toţi ne împărtăşim dintr-o pâine"* (*I Cor.* 10, 16-17)[104].

---

102 În vol. *Apologeţi de limbă greacă*, din col. PSB 2, IBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 70.

103 D. STANILOAE, „În ceea ce priveste intercomuniunea", în rev. *Ortodoxia*, XXIII (1971), 4, p. 578.

104 A se vedea Sorin ŞELARU, *Biserica şi bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreştină*, pp. 65-74.

Identitatea cruciformă a credinței ca fundament al unității eclesiale

Biserica, poporul lui Dumnezeu adunat laolaltă pentru a se împărtăși din Trupul și Sângele Domnului, se întemeiază pe un nou mod de gândire și de comuniune făcut accesibil nouă prin pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime *„ca să gândiți la fel, având aceeași iubire, aceleași simțiri, aceeași cugetare”* (*Filip.* 2, 2)[105].

Biserica Ortodoxă așază la temelia unității creștine credința adevărată, de aceea și efortul creștinului ortodox pentru unitate constă în efortul pentru păstrarea fidelă a credinței adevărate moștenite de la apostoli, în orice loc și orice timp. Lupta pentru păstrarea *„credinței dată sfinților, odată pentru totdeauna”* (*Iuda* 1, 3) se manifestă cu evidență și în cultul Bisericii Ortodoxe, când, înainte de rostirea rugăciunii Tatăl nostru, la Sfânta Liturghie, ne rugăm lui Dumnezeu pentru: *„Unitatea credinței și comuniunea Sfântului Duh”*.

După cum afirmă Patriarhul Daniel al României, „această credincioșie a Bisericii Ortodoxe față de credința Bisericii nedivizate, fidelitate recreată sau reînnoită după

105 A se vedea și Christos YANNARAS, *Adevărul și unitatea Bisericii*, Ed. Sophia, București, 2009.

fiecare confruntare cu deviaţiile referitoare la credinţă sau după fiecare încercare în istorie pare să fie cea dintâi misiune a sa în lume, slăvirea Preasfintei şi nedespărţitei Treimi"[106].

Teologul dominican J.-M. Tillard, bine cunoscut în câmpul dialogului ecumenic, afirma în acest sens că jertfa Bisericii se fundamentează pe „sacrificium fidei", deoarece, spune el, credinţa nu este altceva decât demersul sau acţiunea prin care persoana umană se încredinţează în mod total lui Dumnezeu[107].

Atunci când tratează despre unitatea Bisericii în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ca una din însuşirile ei mărturisite în Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan, părintele Stăniloae dezvoltă, de asemenea, problema unităţii în credinţa dogmatică, ca expresie a trăirii lui Hristos[108]. La o primă vedere, i s-ar putea reproşa un anumit „tradiţionalism" de şcoală ortodox, care ţine morţiş să evidenţieze unitatea dogmatică a Bisericii, lucru afirmat ca fiind „depăşit" în Apusul creştin. În acest sens, ar putea fi comparat cu alţi teologi ortodocşi contemporani care au accentuat diferite aspecte ale unităţii eclesiale, precum unitatea în Euharistie

---

106 † DANIEL, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perceptions on Life, Mission and Unity*, 2nd edition, Ed. Basilica, Bucharest, 2008, p. 131.

107 J.-M.R. TILLARD, *Chair de l'Eglise, chair du Christ, Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 168, Ed. Cerf, Paris, 1992, p. 147.

108 Cf. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, pp. 173-175.

sau în acelaşi duh sobornicesc. Însă, reflecţiile Părintelui nu trebuie separate de contextul general al expunerii, mai ales că unitatea Bisericii este abordată întâi şi întâi ca unitate de viaţă în Hristos iar credinţa dogmatică nu este decât expresia trăirii comune a aceluiaşi Hristos. Pe de altă parte, aceste reflecţii sunt extrem de interesante deoarece ating în mod direct problema eclesialităţii celorlalte tradiții creştine, poziţionându-l oarecum pe părintele Stăniloae în perspectiva dialogului intercreştin.

Este adevărat că termenii „dogmatic" sau „dogmă" sunt încărcaţi pentru omul contemporan de cele mai multe ori de o conotaţie negativă, dogma fiind înţeleasă ca ceva care constrânge sau limitează libertatea. Totuşi, în accepţiune ortodoxă, dogmele credinţei creştine trebuie prezentate ca deschizând către un orizont de viaţă şi de libertate infinită, pentru că sunt dogmele iubirii lui Dumnezeu manifestate în Fiul Său cel Întrupat pentru noi şi pentru îndumnezeirea noastră.

Se ştie că protestantismul tradiţional distinge obiectul credinţei de doctrina Bisericii. Primul ar fi decizia lui Dumnezeu de a fi prezent în viaţa noastră şi acesta singur este infailibil; a doua ţine de mărturisirea credinţei, lăsând loc lucrării omului, şi deci nu este ferită de greşeli. De aici, „consensul credinţei şi nu al doctrinei Bisericii este cel ce

fondează unitatea Bisericii" [109]. Se separă deci învăţătura Bisericii de obiectul credinţei, lucru care nu se întâmplă în ortodoxie sau romano-catolicism. Totuşi, concepţia catolică despre doctrină este supusă dezbaterii critice mai ales după ce Vatican II a promovat în mod oficial conceptul de „ierarhie a adevărurilor". Continuitatea adevărului Bisericii este în substanţa enunţului şi nu în formulările cultural-istorice, altfel spus, forma este trecătoare iar fondul imuabil.

Pentru ortodocşi, credinţa Bisericii, „exprimând convingerea despre această prezenţă lucrătoare a lui Hristos în Biserică şi în mădularele ei, nu e despărţită de o anumită experiere a acestei lucrări a lui Hristos. În această experienţă îşi au dogmele caracterul lor neclintit. Şi de aceea unitatea Bisericii este o unitate dogmatică, întrucât este o unitate bazată pe aceeaşi experiere a lui Hristos lucrător prin Duhul Sfânt, în toate părţile şi în toate mădularele ei" [110]. De aceea, practica iconomiei în ortodoxie nu atinge dogmele.

Dacă unitatea dogmatică a Bisericii presupune această experienţă unitară a lui Hristos, respingerea unor dogme ar echivala, de exemplu pentru părintele Stăniloae, cu respingerea sau necunoaşterea unora dintre lucrările lui Hristos în Biserică. De aici, deducţia că s-ar ştirbi astfel eficienţa deplină a lucrării Sale mântuitoare în Biserică.

---

109 F. LIENHARD, « Méthode et œcuménisme », în *Etudes théologiques et religieuses*, année LXXVI, n° 4 (2001), p. 602.

110 D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, p. 173.

Pentru teologul ortodox, mărturisirea aceleiaşi credinţe exprimă, de fapt, unitatea cruciformă a Bisericii, *„stâlp și temelie a adevărului”* (*1 Tim*. 3, 15). Pe de o parte, identitatea credinţei arată unitatea Bisericii răspândită în lume iar pe de altă parte unitatea Bisericii de-a lungul veacurilor. De aici şi insistenţa ortodocşilor în cadrul dialogului ca „ecumenismul în spaţiu” să fie completat cu „ecumenismul în timp”[111]. În această perspectivă, succesiunea apostolică nu reprezintă atât de mult fundamentul canonic al unităţii Bisericii, ci fundamentul său mistic, după cuvintele lui George Florovsky. Nu este vorba despre o unitate istorică sau administrativă, ci despre

---

111 „From the Orthodox point of view, the current ecumenical endeavour can be characterized as „ecumenism in space”, aiming at agreement between various denominations, as they exist at present. This endeavour is, from the Orthodox point of view, quite inadequate and incomplete. The common ground, or rather the common background of existing denominations, can be found, and must be sought, in the past in their common history, in that common ancient and apostolic tradition, from which all of them derive their existence. This kind of ecumenical endeavour can be properly denoted as „ecumenism in time”. The report of Faith and Order itself mentions „agreement (in faith) with all ages” as one of the normative prerequisites of unity. Orthodox theologians suggest this new method of ecumenical inquiry, and this new criterion of ecumenical evaluation, as a kingly rock, with the hope that unity may be recovered by the divided denominations by their return to their common past. By this way divergent denominations may meet each other on the unity of common tradition”, *An Orthodox contribution to the New Delhi Assembly*, Section Report on Unity, New Delhi, India, 1961.

mijlocul prin care se menţine identitatea mistică a Trupului lui Hristos de-a lungul timpului[112].

De aceea, între comuniunea sacramentală şi unitatea dogmatică este o strânsă legătură, deoarece viaţa sacramentală a Bisericii nu poate fi separată de credinţa mărturisită sau comuniunea euharistică de adevăr, existând o interdependenţă ontologică între plenitudinea Revelaţiei Logosului şi prezenţa sa sacramentală[113]. În ele însele, rupte de fundamentul dogmatic şi eclesial, Tainele nu pot constitui, din punct de vedere ortodox, un criteriu suficient pentru unitatea Bisericii.

Chiar dacă întâlnim mai recent în teologia ortodoxă tendinţe în a reduce unitatea Bisericii la planul euharistic, sacramental, considerat astfel esenţial[114], critica receptată de Biserica Ortodoxă a unor poziţii ca acestea arată că nu poate exista Euharistie veritabilă acolo unde a fost alterat

112 Cf. G. FLOROVSKY, „The Church: Her Nature and Task", p. 40.

113 Ion BRIA, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine", teză de doctorat, în rev. *Studii Teologice*, 20 (1968), p. 58.

114 „Dacă Biserica Ortodoxă ar fi reînnoit comuniunea sa cu Biserica Catolică, aceasta n-ar fi antrenat negarea învăţăturilor care-i sunt proprii, nici obligaţia de a accepta pe cele ale Bisericii Catolice... Reînnoirea comuniunii între Biserici nu ar fi putut depăşi diferenţele dogmatice, dar starea de rupere a comuniunii în care se găsesc cele două Biserici nu poate depăşi nici ea aceste divergenţe şi nu va putea s-o facă niciodată". Cf. N. AFANASSIEFF, „Una Sancta", în rev. *Irénikon*, 36 (1963), pp. 272-273.

adevărul[115]: *„învățătura noastră este în conformitate cu Euharistia, iar Euharistia, la rândul ei, o confirmă"* (Sfântul Irineu de Lyon, *Contra ereziilor* 4,18.5). Această manieră de a vedea legătura dintre credință și Taine, comunitate de credință și organism sacramental, face ca orice discuție ecumenică referitoare la comuniunea sacramentală să treacă aproape automat prin chestiunea asigurării unității în conținutul credinței[116].

În acest sens, poate este util de reamintit că documentul de la Munchen din 1982, produs de Comisia mixtă de dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, afirmă, de exemplu, că: identitatea unei adunări sau sinaxe euharistice cu alta provine din faptul că se celebrează *același memorial, în aceeași credință* (III, 1). Fiecare Biserică locală este Biserică plenară în comuniune cu prima comunitate de ucenici ai Mântuitorului și cu toate cele din lume care săvârșesc și vor săvârși Euharistia. Printre altele, două condiții majore, subliniate de Documentul de

---

115 D. STANILOAE, „Biserica universală și sobornicească", în rev. *Ortodoxia*, XVIII (1966), 2, p. 189.

116 Este, de asemenea, poziția exprimată de Biserica Ortodoxă Rusă când afirmă: „Unitatea nu se poate realiza decât în identitatea experienței și a vieții în har, în credința Bisericii, în plenitudinea vieții sacramentale în Duhul Sfânt". ASSEMBLÉE EXTRAORDINAIRE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, *Principes fondamentaux régissant les relations de l'Église orthodoxe russe avec l'hétérodoxie*, nr. 2.12. Traducere în limba franceză în *La Documentation catholique*, n° 2246/15 avril 2001, pp. 375-390.

acord teologic de la Munchen, trebuie să fie îndeplinite pentru ca Biserica locală care celebrează Euharistia să fie în realitate în comuniunea Bisericii întregi: a) identitatea tainei Bisericii trăite în Biserica locală cu taina Bisericii trăite în Biserica primară (*catolicitatea* diacronică); b) recunoaşterea reciprocă între această Biserică locală şi celelalte Biserici locale (*catolicitatea* sincronică) (III, 3). Această recunoaştere reciprocă nu este adevărată decât în condiţiile exprimate de Anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur şi primele anaforale antiohiene. Prima dintre ele este comuniunea în aceeaşi kerigmă, deci aceeaşi credinţă.

Al doilea document teologic realizat de aceeaşi Comisie mixtă (Bari, 1987) a continuat de fapt perspectiva celui de la Munchen luând în discuţie tocmai articularea dintre credinţă şi Taine[117]. Mai ales prima parte a documentului este interesantă pentru studiul nostru, deoarece încearcă să explicitezе relaţia dintre credinţa adevărată şi comuniunea în Taine, considerată ca esenţială pentru unitate[118]. Pentru membrii Comisiei, *„unitatea în*

[117] JOINT COMMISSION FOR THE THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH, *Faith, Sacraments and the Unity of the Church*, Bari, June 1987. Text în limba engleză disponibil la: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19870616_bari_en.html

[118] A doua parte a documentului este consacrată articulării între Tainele de iniţiere: Botez, Mirungere, Euharistie.

credință este o premisă pentru unitatea în Taine şi mai ales în Sfânta Euharistie" (nr. 2 şi 12). Ea este în acelaşi timp „condiţie prealabilă" şi „mijloc de creştere spirituală" prin comuniunea sacramentală. Astfel că „*nu poate exista comuniune sacramentală fără comuniune în credință, atât în sens larg, cât și în sensul formulării dogmatice*" (nr. 3). Taina nu poate fi separată de mărturisirea de credinţă, pentru că Taina este credinţa în act: „*orice Taină presupune şi exprimă credinţa Bisericii care o săvârşeşte. De fapt, în Taină, Biserica nu face decât să mărturisească credința sa: ea face prezentă Taina pe care o săvârşeşte*" (nr. 6).

Atunci când este vorba despre condiţiile unităţii în credinţă, documentul de la Bari subliniază: „*prima condiție pentru o comuniune adevărată între Biserici este ca fiecare să facă referire la Crezul niceo-constantinopolitan ca normă necesară a acestei comuniuni a Bisericii una răspândită în lume şi peste veacuri. În acest sens, adevărata credință este premisă pentru comuniunea în Taine. Comuniunea nu este posibilă decât între Bisericile care împărtăşesc credința, preoția și Sfintele Taine. Datorită acestei recunoaşteri reciproce a identității și unicității credinței (ca, de altfel, a preoției și a tainelor) transmisă în fiecare dintre Bisericile locale, ele se recunosc între ele ca adevărate Biserici ale lui Dumnezeu și fiecare credincios este primit de către Biserici ca un frate sau o soră în credință*" (nr. 21).

Aşa cum vedem schiţat deja în paragraful citat mai sus, unităţii în credinţă şi comuniunii în sacramente i se mai adaugă un factor important, ceea ce ne conduce la afirmarea unei alte insistenţe ortodoxe, cea a rolului *slujirii preoţiei sacramentale* raportat la unitatea Bisericii în credinţă şi Taine. Ca slujire a Bisericii, ea are misiunea de a sluji comuniunii şi unităţii ei.

Din punct de vedere ortodox, garantul autenticităţii Euharistiei (al identităţii ei sincronice şi diacronice) este nu numai dreapta credinţă, ci şi preoţia autentică (adică, ceea ce face ca Euharistia să fie validă şi acceptată de către toţi este credinţa dreaptă, dar şi preoţia sacramentală recunoscută). De altfel, comuniunea euharistică în jurul episcopului a fost o temă care s-a bucurat de multă atenţie din partea teologilor ortodocşi în secolul trecut. Inspirându-se din tradiţia teologică a primelor secole a Bisericii nedivizate, ei au scos în evidenţă rolul unificator al episcopatului. Pentru ca Biserica să fie una, preoţia trebuie să fie una: „episcopul este în Biserică şi Biserica în episcop", astfel că dacă cineva nu este cu episcopul „nu este în Biserică"[119]. Biserica „catolică" este astfel unită în unitatea episcopatului[120].

Contrar protestanţilor, pentru care autenticitatea cuvântului şi a tainelor garantează autenticitatea Euharistiei,

---

119 Sf. CIPRIAN, *Ep. 66*, 8.

120 B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Eglise*, Ed. Cerf, Paris, 2003, p. 137.

pentru ortodocși și catolici episcopul este *garantul autenticității* Euharistiei și al Bisericii. La Bari, teologii ortodocși și catolici au declarat împreună: „*În Biserică, funcțiunea slujitorilor este înainte de toate de a menține, a garanta și a face să sporească comuniunea în credință și Taine*" (nr. 34). Această perspectivă subliniază articularea organică dintre succesiunea apostolică, adevărata credință și Taine: „*unitatea credinței în cadrul unei Biserici locale și între Bisericile locale are drept garant pe episcop, martor al tradiției, în comuniune cu poporul său. Ea este inseparabilă de unitatea vieții sacramentale*" (nr. 36).

Pentru aceasta, ortodocșii pun ca altă condiție a *communicatio in sacris* recunoașterea validității preoției sacramentale. Absența hirotoniei de către episcopi în succesiune apostolică este din această perspectivă un obstacol de netrecut[121]. De aceea și cel de-al treilea Document de acord teologic al Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică, de la Valamo, din 1988 a ținut să evidențieze modul cum se articulează „*Taina preoției în structura sacramentală a Bisericii, cu referire particulară la importanța succesiunii apostolice pentru sfințenia și unitatea poporului lui Dumnezeu*"[122]. Acest Document se poziționează

121 *Documentul de la Valamo*, 1988: „We rely on the certitude that in our Churches apostolic succession is fundamental for the sanctification and the unity of the people of God" (nr. 1). Vezi nota următoare.

122 Text în limba engleză disponibil la: http://www.vatican.va/roman_curia/ pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19880626_finland_en.html

astfel în continuitatea primelor două, care au arătat legătura dintre Taina Bisericii şi a Euharistiei cu Taina Preasfintei Treimi (Munchen, 1982) şi legătura dintre credinţă, Taine şi unitatea Bisericii (Bari, 1986)[123].

Văzută din perspectivă ortodoxă, unitatea în credinţă, unitatea sacramentală şi unitatea eclesială depind atât de mult una de alta încât nu putem avea acces la una fără cealaltă. Ele sunt inseparabile şi interdependente.

Cea de A III-a Conferinţă Panortodoxă Presinodală de la Chambesy-Geneva din 1986 evidenţiază acest lucru în documentul cu privire la „Biserica Ortodoxă şi Mişcarea Ecumenică". Se spune astfel: „Biserica Ortodoxă fundamentează unitatea Bisericii pe evenimentul întemeierii acesteia de către Domnul nostru Iisus Hristos şi pe comuniunea în Sfânta Treime şi în Taine. Această unitate se exprimă prin succesiunea apostolică şi prin tradiţia patristică şi este trăită până astăzi în Biserică. Biserica Ortodoxă are misiunea şi datoria să transmită întregul adevăr cuprins în Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, adevăr care conferă, de fapt, Bisericii caracterul ei universal. Responsabilitatea Bisericii Ortodoxe precum şi misiunea ei ecumenică, în ceea ce priveşte unitatea Bisericii, au fost exprimate de Sinoadele Ecumenice. Acestea au subliniat, în

123 De altfel, planul Comisiei în acel stadiu al dialogului a fost să arate legătura dintre Taine şi unitatea Bisericii într-o manieră pozitivă, adică să evidenţieze elementele importante comune celor două Biserici.

mod deosebit, legătura indisolubilă care există între dreapta credință și comuniunea sacramentală. Biserica Ortodoxă a dorit... ca toți să ajungă la unitatea de credință"[124] (nr. 2).

Biserica și bisericile

Am reamintit principiile teologice ale unității Bisericii, deoarece acestea structurează noutatea absolută a unității Bisericii: unitatea/comuniunea în Dumnezeu, precum și unirea perihoretică a umanității cu divinitatea în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos constituie principiul comuniunii omului cu Dumnezeu și al comuniunii între noi. Și dacă, dintr-o perspectivă ortodoxă, numai ce e unit cu Dumnezeu este mântuit (Sf. Grigorie de Nazianz), scopul Bisericii este îndumnezeirea sau comuniunea omului cu Dumnezeu. De aceea, perspectiva eshatologică este decisivă pentru Biserică, ea fiind tocmai locul-spațiu unde se lucrează această unitate/comuniune cu Dumnezeu și între oameni. Realitatea eshatologică se comunică lumii în și prin Biserică.

Însă, reflecția teologică privind viața Bisericii nu

124 „Biserica Ortodoxă și Mișcarea Ecumenică", text în limba română la Viorel IONIȚĂ, *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009*, p. 215.

poate ignora dificultăţile care există în păstrarea, cultivarea şi manifestarea darului unităţii Bisericii, deoarece noi purtăm această comoară, acest dar divin, în vase de lut. Apostolul Pavel foloseşte imaginea pentru a reliefa fragilitatea condiţiei umane (cf. *2 Cor.* 4, 7). Problema însă cu vasele de lut este că lutul o dată modelat şi ars, se înţepeneşte într-o formă care nu se mai poate reforma decât prin distrugere. Pentru a se potrivi cu comoara din ele, ar trebui cel puţin ca vasele să fi fost făcute (mulate) după comoara pe care o poartă în ele. Din perspectivă antropologică, spunem, de exemplu, că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, dificultatea apare însă când este vorba să transpui acest principiu în eclesiologie. Structurile sunt croite/modelate ele după chipul lui Dumnezeu? Cel puţin aceasta din urmă este convingerea Bisericilor ortodoxă şi romano-catolică.

Astfel, am considerat potrivit să enumerăm în expunerea noastră principalele criterii vizibile ale unităţii şi comuniunii în Biserică, deoarece chiar dacă unitatea ei este o calitate interioară, inseparabilă de adevăr, sfinţenie şi catolicitate, ea se întrupează în istorie în anumite structuri. Bineînţeles că aceste structuri dogmatice, sacramentale şi ierarhice trebuie să slujească unitatea şi şi comuniunea şi să le protejeze.

Încă de la începutul secolului al XX-lea, ortodocşii au simţit chemarea de a se implica în dialogul ecumenic.

Este binecunoscută enciclica din anul 1920 a Patriarhiei Ecumenice de Constantinopol adresată „Bisericilor lui Hristos de pretutindeni”, care vorbea despre necesitatea realizării apropierii dintre creştini prin crearea unei *koinonia a bisericilor* (*fellowship of churches*). Această propunere devine realitate mai târziu, o dată cu formarea Consiliului Mondial al Bisericilor, în 1948, la care au participat şi reprezentanţi ai Bisericilor locale ortodoxe. De fapt, aceştia au participat încă din 1927 la Conferinţele Credinţă şi Constituţie de la Lausanne şi Edinburg (1937) iar la New Delhi, în 1961, Bisericile ortodoxe din Estul Europei au devenit şi ele membre ale Consiliului Mondial al Bisericilor.

Asta face ca astăzi multe dintre Bisericile ortodoxe să fie membre ale Consiliului Mondial al Bisericilor şi să fie active în dialogul multilateral, dar şi în cel bilateral. Pe lângă dialogurile bilaterale purtate de fiecare Biserică ortodoxă locală în parte, Biserica ortodoxă ca întreg a fost sau este parte în dialogurile: Ortodox – Anglican (din 1973); Ortodox – Vechi-Catolic (1975-1987); Ortodox – Romano-Catolic (1979), Ortodox – Federaţia Mondială Luterană (din 1981), Ortodox – Vechi Orientali (1985-1993); Ortodox – Alianţa Mondială a Bisericilor Reformate (din 1988)[125].

125 A se vedea *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Documents and Statements 1902-1975*, edited by G. Patelos, WCC, Geneve, 1978; şi Viorel IONIŢĂ, „The Vision of Unity in the

De-a lungul acestor decenii bune, Ortodoxia a contribuit substanţial la reflecţia ecumenică asupra Bisericii şi unităţii ei. Teme precum cele enumerate deja în prezentarea noastră, la care putem adăuga şi altele precum: ancorarea şi promovarea eclesiologiei euharistice şi celei a comuniunii (koinonia) într-o perspectivă trinitară; înţelegerea mai profundă a noţiunii de „catolicitate" ca *plenitudine sau întregime* (fullness), prin afirmarea atât a *autenticităţii, ortodoxiei, fidelităţii faţă de Adevărul plenar*, Iisus Hristos, cât şi a *unităţii* sau *comuniunii* la care suntem chemaţi în Duhul Sfânt; contribuţia la promovarea modelului de *comuniune concilairă* ca model al unităţii creştine (Nairobi 1975); insistenţa asupra importanţei desfăşurării unui ecumenism spiritual, focalizat pe o autentică trăire creştină etc. sunt doar câteva dintre contribuţiile teologiei şi spiritualităţii ortodoxe la mişcarea ecumenică.

Există însă şi multe provocări ridicate de participarea ortodoxă în cadrul mişcării ecumenice care-şi aşteaptă încă rezolvarea lor. Dintre acestea[126], vom menţiona doar trei care ni se par importante pentru studiul nostru:

Multirateral Dialogues and in the Bilateral Dialogues of the Orthodox Churches with Other Churches", în rev. *Studii Teologice*, 3/2008, pp. 7-58.

126 Vom sintetiza aici analiza dezvoltată de Preafericitul Părinte Patriarh DANIEL al României, în *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity*, Ed. Basilica, 2008, pp. 225-238.

a) Mai întâi, este evidentă tensiunea dintre, pe de o parte, participarea activă a Bisericii Ortodoxe la o comunitate a bisericilor (*fellowship of churches*), cum este Consiliul Mondial al Bisericilor şi, pe de altă parte, autoconsiderarea permanentă ca fiind nu doar o confesiune printre altele, ci *Biserica - Una Sancta*[127]*;* între pretenţia

127 „The ecumenical problem, as it is understood in the current ecumenical movement, is primarily a problem of the Protestant world. The main question, in this setting, is that of „Denominationalism". Accordingly, the problem of Christian unity, or of Christian Reunion, is usually regarded in terms of an interdenominational agreement or Reconciliation. In the Protestant universe of discourse such approach is quite natural. But for the Orthodox it is uncongenial. For the Orthodox the basic ecumenical problem is that of schism. The Orthodox cannot accept the idea of a „parity of denomination" and cannot visualize Christian Reunion just as an interdenominational adjustment. *The unity has been broken and must be recovered. The Orthodox Church is not a confession, one of many, one among the many. For the Orthodox, the Orthodox Church is just the Church.* The Orthodox Church is aware and conscious of the identity of her inner structure and of her teaching with the Apostolic message (kerygma) and the tradition of the ancient undivided Church. She finds herself in an unbroken and continuous succession of sacramental ministry, sacramental life, and faith. Indeed, for the Orthodox the apostolic succession of episcopacy and sacramental priesthood is an essential and constitutive, and therefore obligatory element of the Church's very existence. The Orthodox Church, by her inner conviction and consciousness, has a special and exceptional position in the divided Christendom, as the bearer of, and the witness to, the tradition of the ancient undivided Church, from which all existing denominations stem, by the way of reduction and separation." *An Orthodox contribution to the New Delhi Assembly*, Section Report on Unity, New Delhi, India, 1961 (s.n.).

de a fi purtătoarea deplină a credinţei integrale *„dăruită sfinţilor, odată pentru totdeauna*" (*Iuda* 1, 3) şi dialogul cu alte comunităţi creştine.

Din perspectivă ortodoxă, Biserica este una şi unică, având o existență istorică concretă[128]. Cum se văd însă din aceeași perspectivă celelalte comunități creştine cu care Bisericile ortodoxe sunt în dialog? Care este realitatea eclesială pe care Ortodoxia o poate recunoaşte în afara sa?

După un secol şi mai bine de reflecţie eclesiologică, teologia ortodoxă încă nu a precizat foarte clar criteriile de eclesialitate ale celorlalte tradiţii creştine. Aceasta face ca în practică să existe diferenţe între viziunea diferitelor Biserici Ortodoxe cu privire la recunoaşterea tainelor heterodoxe iar ca teologii şi ierarhii ortodocşi să numească cu termenul de Biserică şi alte comunităţi creştine sau să folosească termenul de Biserică şi la plural în dialogul ecumenic. Chiar dacă, aşa cum se precizează de fiecare dată în textul acordurilor teologice produse de Comisia mixtă de dialog cu Biserica Romano-Catolică, „participanţii ortodocşi au simţit că e important să accentueze faptul că utilizarea... termenilor „Biserica", „Biserica universală", „Biserica

128 A se vedea şi John ZIZIOULAS, „The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement", în vol. *Orthodox Perspectives on Mission*, Petros Vassiliadis (ed.), Regnum Edinburg Centenary Series, vol. 17, Oxford, 2013, p. 84.

indivizibilă" şi „Trupul lui Hristos" nu subminează în nici un fel înţelegerea de sine a Bisericii Ortodoxe drept „Biserica una, sfântă, catolică şi apostolică" de care vorbeşte Crezul niceo-constantinopolitan".

Această ambiguitate eclesiologică creează limite în aplicarea principiilor însele când e vorba de unitatea Bisericii. Astfel, afirmaţii ale teologilor ortodocşi precum că eclesiologia ortodoxă operează cu o pluralitate în unitate şi o unitate în pluralitate trebuie asumate cu o anumită rezervă, fiind adevărate doar pe jumătate. De exemplu, chiar dacă în interiorul Ortodoxiei operăm cu unitate şi diversitate, unitate şi pluralitate, fiind corect teologic să vorbeşti de Biserică la singular şi de Biserici la plural şi cu majuscule atunci când este vorba de Biserici locale sau regionale; nu acelaşi lucru se poate spune despre aplicarea aceloraşi principii şi celor care nu sunt în comuniune cu Ortodoxia.

Unitatea credinţei, identificată de teologii ortodocşi cu fidelitatea faţă de tradiţia teologică, dogmatică, liturgică şi spirituală a Bisericii Apostolice, a Sfinţilor Părinţi şi a Sinoadelor Ecumenice explică, pe de o parte, participarea şi pretenţia Bisericii Ortodoxe de a avea o vocaţie particulară în dialogul ecumenic.

Însă, trebuie avut în vedere că, aşa după cum subliniază şi Patriarhul Daniel al României, această

pretenţie „adeseori exprimată în luări de poziţie triumfaliste apare astăzi mai mult ca un obstacol în calea unităţii decât ca un imbold pentru unitate”[129]. De multe astfel de pretenţii uită, în primul rând, că Mântuitorul nu a făcut teologie atunci când a vorbit despre unitatea Bisericii, ci s-a rugat. De aceea, iubirea, smerenia, încrederea, spiritul slujirii în comuniune, dăruirea reciprocă, rugăciunea trebuie să caracterizeze atitudinea creştină ortodoxă faţă de dialogul ecumenic. Aceasta înseamnă asumarea unei vieţi autentice în Hristos, care nu poate fi separată de atitudinea kenotică faţă de ceilalţi. Înseamnă trăirea şi promovarea căutării ecumenice a unităţii „ca o mişcare extraordinară de *metanoia* şi *reînnoire*, ca o mişcare de convertire de la devieri la plinătatea adevăratei credințe, de la autosuficiența confesională la slujirea adevărată, de la competiție la cooperare, de la ură şi suspiciune la iubire şi încredere. Numai astfel putem sluji şi arăta că ea vine de la Hristos şi, prin urmare, slăveşte pe Hristos”[130].

În această optică, cuvintele teologului dominican Yves Congar repetate adeseori devin relevante şi pentru teologul ortodox implicat în refacerea unităţii creştine: „putem trece prin poarta unităţii doar în genunchi”. Relaţiile ecumenice

129 † DANIEL, Patriarh of Romanian Orthodox Church, *Confessing the Truth in Love*, p. 131.
130 † DANIEL, Patriarh of Romanian Orthodox Church, *Confessing the Truth in Love*, p. 228.

din ultimul secol ne-au arătat că nu poate exista dialog acolo unde nu este iubire, că dialogul iubirii trebuie întotdeauna dublat de cel al adevărului şi că atunci când dialogul iubirii îngheaţă, cel teologic intră în impas[131].

De altfel, între hotărârile celei de A III-a Conferinţe Panortodoxe Presinodale de la Chambesy-Geneva din 1986, găsim afirmaţia că „Biserica Ortodoxă, având convingerea profundă şi conştiinţa eclesială că este deţinătoarea şi că mărturiseşte credinţa şi tradiţia Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolică, crede cu tărie că ocupă un loc central în promovarea unităţii creştinilor în lumea contemporană"[132].

b) Există, apoi, o tensiune între misiunea specială pe care consideră că o are Biserica Ortodoxă în lucrarea pentru unitatea creştină şi dificultatea de asumare a mişcării ecumenice ca lucrare proprie.

Acelaşi document pregătitor pentru Sfântul şi Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe afirmă că: „Biserica Ortodoxă,

---

131 Ioan I. ICĂ jr, „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalităţii şi autorităţii pe marginea celei de-a x-a sesiuni plenare a comisiei mixte internaţionale pentru dialog teologic între Biserica ortodoxă şi Biserica romanocatolică. Ravenna, 8-15 oct. 2007", în rev. *Studii Teologice*, 3/2007, p. 228.

132 „Biserica Ortodoxă şi Mişcarea Ecumenică", p. 215. Cităm aici acest document, deoarece el constituie baza a ceea ce va fi textul propus Sfântului şi Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe prevăzut pentru 2016.

rugându-se neîncetat „pentru unitatea tuturor”, a participat la Mişcarea Ecumenică încă de la apariţia acesteia şi a contribuit la formarea şi evoluţia ei ulterioară. De altfel, Biserica Ortodoxă, datorită spiritului ecumenic ce o caracterizează, s-a luptat întotdeauna în decursul istoriei pentru refacerea unităţii creştine. În consecinţă, participarea ortodoxă la Mişcarea Ecumenică nu este deloc străină de natura şi de istoria Bisericii Ortodoxe, ci constituie o expresie constantă a credinţei apostolice în contextul unor condiţii istorice noi şi în faţa unor noi cerinţe existenţiale. În spiritul celor de mai sus, toate Sfintele Biserici ortodoxe locale participă astăzi activ la diferitele organe naţionale, regionale şi internaţionale sau multilaterale, în ciuda dificultăţilor şi crizelor care s-au ivit adeseori în mersul firesc al acestei Mişcări. Această activitate ecumenică multidimensională izvorăşte din sentimentul responsabilităţii şi din convingerea că împreună-existenţa, înţelegerea reciprocă, colaborarea şi eforturile comune spre o unitate creştină sunt esenţiale „pentru a nu pune piedică Evangheliei lui Hristos” (*1 Cor.* 9, 12)” (nr. 3-4)[133].

Rugăciunea şi lucrarea pentru unitatea Bisericii este pentru fiecare ortodox o misiune şi o responsabilitate deoarece exprimă fidelitatea faţă de rugăciunea şi intenţia Mântuitorului (cf. *In* 17). Însă, există o jenă evidentă

133 „Biserica Ortodoxă şi Mişcarea Ecumenică”, pp. 215-216.

atunci când este vorba de promovarea dialogului ecumenic în contextul intern al Bisericilor locale. Dificultăţile în receptarea documentelor ecumenice sunt un bun exemplu în acest caz. Altfel spus, Biserica Ortodoxă desfăşoară dialoguri multilaterale şi bilaterale care produc o serie de documente teologice importante, însă întâmpină greutăţi în a face ca aceste documente să fie receptate de Biserică în ansamblul ei. Aceasta, datorită a cel puţin doi factori: pe de o parte, pentru că autoritatea supremă în Biserica Ortodoxă nu este constituită nici de patriarh, nici de sinodul ecumenic, ci de Biserică în totalitatea ei. În virtutea Botezului şi a Mirungerii, fiecare membru al Bisericii exercită o formă de autoritate în Trupul lui Hristos, întreaga comunitate şi fiecare persoană din ea fiind purtătoare a „conştiinţei Bisericii" („sensus fidei", „sensus fidelium", „sensus ecclesiae", „ekklesiastike syneidesis"), aşa cum se subliniază în ultimul document produs de Comisia Mixtă de Dialog Teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică[134]. Iar conştiinţa plenară a Bisericii poate

[134] JOINT INTERNATIONAL COMMISSION FOR THE THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH, *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority*, Ravenna, 13 October 2007. Text în limba engleză disponibil la: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html

rugându-se neîncetat „pentru unitatea tuturor", a participat la Mişcarea Ecumenică încă de la apariţia acesteia şi a contribuit la formarea şi evoluţia ei ulterioară. De altfel, Biserica Ortodoxă, datorită spiritului ecumenic ce o caracterizează, s-a luptat întotdeauna în decursul istoriei pentru refacerea unităţii creştine. În consecinţă, participarea ortodoxă la Mişcarea Ecumenică nu este deloc străină de natura şi de istoria Bisericii Ortodoxe, ci constituie o expresie constantă a credinţei apostolice în contextul unor condiţii istorice noi şi în faţa unor noi cerinţe existenţiale. În spiritul celor de mai sus, toate Sfintele Biserici ortodoxe locale participă astăzi activ la diferitele organe naţionale, regionale şi internaţionale sau multilaterale, în ciuda dificultăţilor şi crizelor care s-au ivit adeseori în mersul firesc al acestei Mişcări. Această activitate ecumenică multidimensională izvorăşte din sentimentul responsabilităţii şi din convingerea că împreună-existenţa, înţelegerea reciprocă, colaborarea şi eforturile comune spre o unitate creştină sunt esenţiale „pentru a nu pune piedică Evangheliei lui Hristos" (*1 Cor.* 9, 12)" (nr. 3-4)[133].

Rugăciunea şi lucrarea pentru unitatea Bisericii este pentru fiecare ortodox o misiune şi o responsabilitate deoarece exprimă fidelitatea faţă de rugăciunea şi intenţia Mântuitorului (cf. *In* 17). Însă, există o jenă evidentă

133 „Biserica Ortodoxă şi Mişcarea Ecumenică", pp. 215-216.

atunci când este vorba de promovarea dialogului ecumenic în contextul intern al Bisericilor locale. Dificultățile în receptarea documentelor ecumenice sunt un bun exemplu în acest caz. Altfel spus, Biserica Ortodoxă desfășoară dialoguri multilaterale și bilaterale care produc o serie de documente teologice importante, însă întâmpină greutăți în a face ca aceste documente să fie receptate de Biserică în ansamblul ei. Aceasta, datorită a cel puțin doi factori: pe de o parte, pentru că autoritatea supremă în Biserica Ortodoxă nu este constituită nici de patriarh, nici de sinodul ecumenic, ci de Biserică în totalitatea ei. În virtutea Botezului și a Mirungerii, fiecare membru al Bisericii exercită o formă de autoritate în Trupul lui Hristos, întreaga comunitate și fiecare persoană din ea fiind purtătoare a „conștiinței Bisericii" („sensus fidei", „sensus fidelium", „sensus ecclesiae", „ekklesiastike syneidesis"), așa cum se subliniază în ultimul document produs de Comisia Mixtă de Dialog Teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică[134]. Iar conștiința plenară a Bisericii poate

134 JOINT INTERNATIONAL COMMISSION FOR THE THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH, *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority*, Ravenna, 13 October 2007. Text în limba engleză disponibil la: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html

confirma, prin procesul recepţiei, autenticitatea hotărârilor episcopatului, adică fidelitatea acestora cu *„credinţa dăruită sfinţilor*" (*Iuda* 1, 3). Pe de altă parte, însă, trebuie recunoscut că deceniile de dialog ecumenic nu au produs deschiderea sperată. Există astăzi, în lumea ortodoxă, din varii motive, o anumită reţinere faţă de dialogul ecumenic, mărturisirea deschisă a lucrării în domeniul ecumenic fiind câteodată un act de curaj pentru cei implicaţi. De aceea, nici nu se insistă foarte mult pe receptarea internă a documentelor de dialog intercreştin. Termenii înşişi de „ecumenic" sau „ecumenist" par încărcaţi de conotaţii negative în lumea ortodoxă, ceea ce face să se caute înlocuirea lor cu alţii mai tineri, fără o istorie atât de controversată (vezi, de exemplu, termenul: *intercreştin*).

c) Nu în ultimul rând, există o tensiune, în domeniul eclesiologiei ortodoxe, între teologie şi practică.

În ciuda renaşterii patristice din secolul al XX-lea, a realismului, profunzimii şi echilibrului adus de aceasta, trebuie recunoscut că o anumită parte a teologiei ortodoxe cochetează încă cu un idealism abstract, care fie că ignoră complet realitatea istorică, fie, mai grav, desconsideră total istoria. Este pe de o parte consecinţa unei teologii „de sus", o teologie care preferă pe Hristos lui Iisus, care vorbeşte atât de mult de îndumnezeirea umanului încât uită de

înnomenirea lui Dumnezeu, care vorbeşte atât de frumos de unitatea dată de Capul Bisericii, încât uită de unitatea văzută a Trupului lui Hristos, care vorbeşte la modul sublim despre unitate ca dar trinitar, dar uită că ea este şi o misiune sau o responsabilitate. Spiritualitatea care derivă din această teologie este una a retragerii, a fugii de și a respingerii lumii.

Lipsa unei reflecţii autocritice susţinute şi a unei confruntări critice cu modernitatea au făcut şi fac în continuare ca iniţiativele ecumenice şi reformatoare promiţătoare demarate în Ortodoxie să nu se traducă în înnoiri concrete în planul gândirii şi al structurilor instituţionale. În pofida deschiderilor curajoase aduse de importanţi teologi ortodocşi, mentalitatea generală la nivelul masei ortodocşilor (incluzând aici şi cler) e „una arhaizantă, imobilă, defensivă, izolaţionistă şi particularistă, de repliere pe tradiţii, de canonizare a *status quo*-ului" (vezi problema calendarului). Eşecul implementării unui plan reformator concret la nivelul Bisericilor locale şi de realizare a unei expresii credibile a unităţii ortodoxe în lumea de azi e atestat de bilanţul modest, mai degrabă dezamăgitor, al ambiţiosului proiect al unui Sinod Panortodox[135], care să dea răspunsuri preocupărilor lumii şi omului de azi.

De aceea, este important astăzi ca teologia ortodoxă

135 Cf. Ioan I. ICĂ jr, „The Worldly Dimension of the Church. Perspective comparate asupra reformei Bisericii în Europa secolului XX", în rev. *Inter*, I, 1-2/2007, p. 72.

să asume dificultăţile care există în păstrarea, cultivarea şi exprimarea darului unităţii Bisericii, punându-se în slujba trăirii eclesiale autentice. Ea trebuie să iasă din atitudinea defensivă şi să definească pozitiv eclesialitatea celorlalte tradiţii creştine, să aprecieze pozitiv efortul celorlalţi pentru unitate şi sfinţenie, să se îmbogăţească cu experienţa creştină a celorlalţi, care poate că au accentuat anumite aspecte ale învăţăturii creştine într-un mod particular ce poate fi valorificat pozitiv în contextul societăţii actuale[136].

136 Cf. D. STĂNILOAE, „Sobornicitatea deschisă", în rev. *Ortodoxia*, XXIII (1971), 2, p. 171.

Eclesiologia comuniunii şi Conciliul II Vatican [137]

În anul 2015 se împlinesc 50 de ani de la încheierea lucrărilor Conciliului II Vatican, eveniment care a marcat în mod fundamental Biserica Romano-Catolică în interiorul ei, dar şi raportarea ei în afară. În general, se poate afirma fără exagerare, că întreaga dinamică creştină din secolul al XX-lea a fost influenţată de ultimul Conciliu romano-catolic.

Ortodocşii, în general, ar enumera imediat printre schimbările evidente aduse de ethosul Conciliului mai ales cele referitoare la celebrarea şi vieţuirea liturgică, cum ar fi: reducerea semnificativă a Liturghiei, spargerea monopolului limbii latine ca limbă liturgică prin excelenţă, reducerea postirii şi a perioadelor de post, abrevierea calendarului liturgic, poziţia preotului în cadrul celebrării liturgice, renunţarea la purtarea sutanei de către clerici etc. Însă, este mult mai important de amintit faptul că nu a existat, de exemplu, dialog ecumenic din perspectivă romano-

137 Scheletul acestui capitol îl reprezintă studiul nostru: „Vatican II – în cautarea unei noi paradigme. Perspective asupra receptării eclesiologiei Conciliului II Vatican ca eclesiologie a comuniunii", publicat în revista *Teologie şi Viaţă*, nr. 1-6/2008, pp. 340-356, care a fost revizuit şi mult îmbogăţit.

catolică înainte de Vatican II. Conciliul manifestă în acest sens o reală deschidere către celelalte Biserici, comunităţi eclesiale şi chiar religii şi, în general, către lume.

După părerea multor teologi de astăzi, sinteza eclesiologică atât de mult dorită de Biserica Romano-Catolică îsi găseşte expresia oficială la Vatican II, care, imaginat de papa Ioan XXIII ca un „conciliu pastoral", reprezintă primul conciliu din istoria Bisericii Romano-Catolice ce tratează formal despre Biserică , „un conciliu al Bisericii despre Biserică", după expresia lui Heinrich Fries[138].

Primul mare document din istoria Bisericii Romano-Catolice ce tratează despre Biserică în toate aspectele ei, îl reprezintă Constituţia dogmatică *Lumen gentium,* din 21 noiembrie 1964. De fapt, întâlnim elemente de eclesiologie în mai toate documentele conciliului, marile texte ale Vatican II abordând din perspective diferite dimensiunile fundamentale ale Bisericii: misterul şi constituţia ei cu *Lumen gentium* (LG), rolul episcopului cu *Christus Dominus* (CD), al preotului cu *Presbiterorum ordinis* (PO), dimensiunea misionară cu *Ad gentes* (AG), ecumenismul cu *Unitatis redintegratio* (UR), raportul cu societatea cu *Gaudium et spes* (GS)[139].

---

138 Heinrich FRIES, „Der Sinn der Kirche im Verständnis des heutingen Cristentums", în *Handbuch für Fundamentaltheologie*, III, p. 22.

139 Paul TIHON, „L'Eglise", în vol. *Les signes du salut*, din colecţia

La începutul secolului trecut, redescoperirea Scripturii şi a Părinţilor, provocările unei lumi marcate de ideologii atee şi indiferentă, debarasarea treptată de închipuirea unei „cetăţi asediate" care marcase spiritul catolic în veacul dinainte, au constituit tot atâtea premise pentru cristalizarea unui anumit „optimism eclesiologic". Acesta va încerca să fie transpus în hotărârile Conciliului II Vatican.

Totuşi, dacă în 1963, papa Paul al VI-lea care spunea într-o alocuţiune: „Cel mai bun comentariu pe care-l putem face este de a spune că această promulgare nu schimbă cu adevărat nimic din doctrina tradiţională. Ceea ce a dorit Hristos, dorim şi noi. Ceea ce era, rămâne în continuare. Ceea ce Biserica a învăţat timp de secole, învăţăm şi noi"[140], este interesant de văzut în ce anume a constat această revoluţie copernicană operată de Conciliul Vatican II în dinamica creştină.

Pentru aceasta, ne vom focaliza asupra noţiunii de *comuniune*, despre care am tratat în partea întâi a lucrării, devenită centrală în eclesiologie, însă atât de mult utilizată

« Histoire des dogmes », tome III, sous la direction de Bernard Sesboüé, Desclée, Paris, 1995, p. 526.

140 Citat de CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, în *Răspunsuri la întrebări privind anumite aspecte ale doctrinei Bisericii*, Roma, 29 iunie 2007. Text în limba franceză în *La Documentation catholique*, nr. 2385/05 august 2007, pp. 717-719. *Răspuns* la prima întrebare.

astăzi în cadrul dialogului intercreştin, încât este aproape demonetizată. Ceea ce provoacă de fapt analiza noastră este însuşi faptul că, din punct de vedere al interpretării hermeneutice şi al receptării Conciliului, se consideră de către teologia romano-catolică de astăzi eclesiologia Conciliului II Vatican ca fiind *o eclesiologie a comuniunii*[141].

În această perspectivă, este necesară clarificarea orizontului eclesiologic comunional al Conciliului, prin punerea în evidenţă atât a ideilor forţă, cât şi a echivocităţii formulărilor ce au condus la anumite frământări în cadrul Bisericii Romano-Catolice şi la cristalizarea unui anumit demers ecumenic. Trebuie precizat, de asemenea, că analiza noastră se va focaliza în mod special pe Constituţia dogmatică despre Biserică – *Lumen gentium* şi pe Decretul despre ecumenism - *Unitatis redintegratio*.

O idee implicită

Dificultatea unei hermeneutici conciliare pleacă în primul rând de la faptul că Vatican II este un conciliu pozitiv prin excelenţă, fără anateme. Totuşi, unii au căutat cu orice

141 Astfel, Sinodul extraordinar al episcopilor din 1985 a declarat „comuniunea" ca fiind ideea centrală şi fundamentală a Conciliului Vatican II, cf. *La Documentation catholique*, nr. 1909/5 ianuarie 1986, p. 39.

preț o definire a Vatican II prin raportarea la trecut sau la un conciliu anterior. Astfel, din punct de vedere eclesiologic, s-a încercat adeseori o hermineutică a ultimului Conciliu de la Vatican, plecându-se de la ceea ce se considera a fi opusul său, și anume Conciliul I Vatican. Numai că această premisă a fost demonstrată ca fiind falsă chiar de teologii romano-catolici și aceasta se vede în confuzia studiilor post vaticaniene. În timp ce unii predicau ruptura totală cu trecutul și noutatea absolută a Vatican II, alții nu reușeau să distingă nici un fel de turnură eclesiologică între cele două concilii. Chiar și observatorii ortodocși au manifestat o atenție deosebită față de legătura dintre Vatican I și Vatican II. În general, hermineutica lor, când este vorba de primat, infailibilitate etc. pleacă de la compararea celor două[142].

Pe de o parte grija conciliarilor de a nu o rupe categoric cu trecutul, pe de altă parte o dorință de a scăpa din vechile clișee, fac ca să putem distinge în textele finale și cele pregătitoare o ambivalență eclesiologică, ceea ce a condus la afirmarea a „două eclesiologii" în cadrul Conciliului II Vatican: una juridică și una a comuniunii[143]. Este evident că, până la Vatican II, eclesiologia dominantă în romano-

142 A se vedea B. KRIVOSHEINE, « La constitution dogmatique *De Ecclesia:* Point de vue d'un Orthodoxe », în rev. *Irénikon* 39 (1966), pp. 484-489.

143 Cf. Antonio ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium"*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1975.

catolicism era aceea a unei Biserici exclusiv hristocentrice. Hristos a fondat Biserica ca instituție juridico-ierarhică, o societate perfectă, unde există o distincție clară, fondată pe un drept divin, între clerici și laici. În tradiția imediată a enciclicii *Mystici Corporis* din 1943, conciliarii gândiseră un text preliminar în această linie. Mai distingem însă o tendință în rândul conciliarilor și anume cei care înțelegeau Biserica ca o comuniune, o părtășie la viața dumnezeiască, producătoare de comuniune între creştini.

La o primă vedere putem afirma că Vatican II a încercat să împace și o tabără și cealaltă, de unde caracterul de compromis al textelor ce tratează despre Biserică. Această ambivalență repercutează negativ în contextul marilor transformări așteptate în sânul Bisericii Romano-Catolice, dar, constituie în acelaşi timp şi resortul unui dinamism eclesial fără precedent în cadrul Bisericii Romano-Catolice.

Aceasta a produs de altfel și reacțiile destul de amestecate ale observatorilor ortodocși. De exemplu, John Meyendorff susţinea în 1965, de exemplu, că „pentru majoritatea membrilor conciliului, nu a fost atât o chestiune de a redescoperi normele eterne sau teologice, eclesiologice ale vieţii Bisericii, cât o adaptare a unei vechi şi familiare eclesiologii, ale cărei structuri existente datează din Evul Mediu, la realităţile şi exigenţele lumii moderne" sau că „un episcopat format sub Pius al X-lea şi Pius al XII-lea nu

ar fi putut adopta o constituție cu adevărat revoluționară”[144]. Pe de altă parte, părintele Andrei Scrima, reprezentantul personal al patriarhului Atenagoras la Conciliu din 1963 până în 1965 era convins că Vatican II a reprezentat „o izbucnire, trecerea vibrantă către o ecumenicitate deschisă viitorului”[145].

Știm că începând din anii '30, în teologia occidentală, nu s-a mai interpretat separarea în termeni de schismă sau erezie, ci în termeni de întrerupere a comuniunii. După teologii Pesch și Tillard, totuși, ideea unei Biserici a comuniunii este dificil de găsit în textele Conciliului II Vatican deoarece însuși conceptul de comuniune nu era foarte bine definit, putând îmbrăca diverse nuanțe. Dacă s-ar constitui într-o idee directoare sau ar fi un fir roșu, așa cum afirmă alți teologi catolici, ar trebui sa găsim acest concept în toate textele Vatican II, începând de la *Sacrosantum concilium* și până la *Unitatis redintegratio*. Firesc ar fi să se observe o anumită coerență între aceste documente cu privire la comuniunea eclesială, dar e destul de dificil. Într-o privire de ansamblu, observăm totuși un progres începând din anii '62 și până în '65, în cadrul căruia termenul de

144 J. MEYENDORFF, „Vatican II: A Preliminary Reaction”, în *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 9, no. 4 (1965), pp. 26-27.
145 André SCRIMA, *Teme ecumenice*, vol. îngrijit de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 222.

comuniune devine din ce în ce mai important[146].

Astfel, putem afirma că o eclesiologie a comuniunii este o idee implicită schiţată numai de Vatican II, iar cristalizarea acestei viziuni nu se face decât în epoca post conciliară, odată cu dezvoltările teologice şi sinodale ulterioare.

Considerând retrospectiv implicaţiile Vatican II, în ciuda imensităţii aprofundărilor hermeneutice ce au urmat, sau tocmai datorită acestui fapt, orice teolog onest distinge, cum afirmam mai sus, o clară plurivalenţă în textele sale. Ceea ce e numit de către unii lucruri ce sunt „în acelaşi timp precise şi deschise" denotă o certă ambiguitate.

Pe de o parte, majoritatea teologilor se acordă în a afirma că anumite puncte din eclesiologia Vatican II reprezintă o indubitabilă turnură în viziunea asupra Bisericii, în toate aspectele ei. Cu Vatican II, Biserica Romano-Catolică va defini pentru prima dată, în manieră pozitivă şi sistematică, care este poziţia catolică în materie de unitate. În acest orizont, distingem importanţa noii viziuni comunionale ce începea să se definească, căci înţelegerea Bisericii ca *communio* a constituit cu adevărat pentru conciliu „cheia deschiderii sale ecumenice"[147]. De fapt,

146 „Avem de a face, în documentele Conciliului, cu o conceptualitate ce abia începe să se elaboreze", spune Walter KASPER, în *La théologie et l'Eglise*, Cerf, Paris, 1990, p. 393.

147 W. KASPER, *La théologie et l'Eglise*, p. 400.

acest demers a permis distingerea între deplina comuniune în cadrul Bisericii Catolice și comuniunea imperfectă cu celelalte Biserici și comunități eclesiale (UR 14). Pe de altă parte însă, puternica reorganizare juridică a centrului roman pune sub semnul întrebării tocmai această reformă eclesiologică. Așteptarea cea mai iluzorie, fără îndoială, raportată la conciliu și la consecințele sale, a constituit-o cu siguranță ceea ce numim „democratizarea Bisericii”[148]. În literatura post conciliară, se subliniază permanent faptul că Vatican II a regândit pe noi fundamente raportul între Roma și restul Bisericii, între papă și episcopi, între Biserica universală și cea locală. Însă, dacă privim compoziția și limbajul textelor conciliare cu referință la eclesiologie, ne dăm seama de capcanele și ambiguitățile sale.

Poporul adunat în comuniunea Sfintei Treimi

O accepțiune evidentă a termenului *comuniune* la Vatican II este cea a comuniunii cu Dumnezeu. În acest sens, ajunge să privim adjectivele ce însoțesc substantivul *comuniune* în textele Vatican II și care fac referire la

148 K. WALF, „Lacunes et ambiguïtes dans l'ecclésiologie de Vatican II”, în *Les Eglises après Vatican II*, actes du colloque international de Bologne - 1980, édités par Giuseppe Alberigo, Beauchesne, 1981, p. 218.

divinitate, pentru a ne da seama de importanţa acordată de părinţii conciliari acestei comuniuni.

Desigur, conciliul păstrează elementele unei eclesiologii juridice, Biserica fiind văzută ca „societate constituită şi ordonată" (LG 8), sau „societate juridică ordonată" (LG 14, 20). Totuşi, conciliarii au încercat punerea temeliei unei noi reflecţii eclesiologice, în sensul că au încercat schimbarea paradigmei la Vatican II, Biserica ca taină a credinţei şi nu Biserica instituţie fiind considerată ca esenţială şi tratată în primul capitol al Constituţiei *Lumen gentium*[149].

Redescoperirea Scripturii şi a Părinţilor a condus Biserica Romano-Catolică către ieşirea dintr-un demers integral juridic, înscriindu-se în viziunea largă a istoriei mântuirii. Acest lucru s-a constituit în cheia ce a permis dezvoltarea ulterioară a eclesiologiei romano-catolice: înţelegerea Bisericii ca mister, ca taină a unirii omului cu Dumnezeu şi cu semenii.

149 W. Kasper afirmă că, odată cu utilizarea acestui dublu concept mister/sacrament, conciliul reia limbajul sfinţilor părinţi şi distruge în acelaşi timp viziunea juridică şi canonică a Bisericii, centrată pe instituţie, care s-a elaborat începând cu Evul Mediu, trecând prin Bellarmin şi până la Vatican I, cf. W. KASPER, „Le mystère de la Sainte Eglise. Un rappel ecclésiologique au soir d'un « siècle de l'Eglise »", în vol. *L'Eglise à venir*, mélanges offerts à Joseph Hoffman, études réunis par M. Dénéken, Cerf, 1999, p. 328.

Aducând taina Bisericii în planul prim al eclesiologiei, Conciliul o vede pe aceasta ca derivând din taina lui Hristos, ca pe „o angajare a lui Dumnezeu însuși în destinul lumii"[150]. Biserica, „taină universală a mântuirii" (cf. LG 1-8), este semn și instrument al comuniunii cu Dumnezeu și a oamenilor între ei.

„Aceasta este taina sfântă a unității Bisericii în Hristos și prin Hristos, sub acțiunea Duhului Sfânt ce realizează diversitatea darurilor. Supremul model și principiu al acestei taine este unitatea, în Treimea Persoanelor, a unicului Dumnezeu Tatăl și Fiul în Duhul Sfânt", spune *Unitatis redintegratio* 2. De aceea, citarea sfântului Ciprian al Cartaginei în *Lumen gentium* 4: „Astfel Biserica universală se înfățișează ca popor adunat în comuniunea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt". Unitatea Bisericii nu are drept model vreo unitate din lumea aceasta, ci tocmai unitatea pe care o găsim în Sfânta Treime.

Totuși, dacă e sa ținem seama de cantitatea materială de referiri trinitare, noi, ca ortodocși, riscăm sa fim dezamăgiți. În schimb, putem observa o constantă în aproape majoritatea textelor conciliare și faptul că teologia romano-catolică post-conciliară a subliniat cu putere fundamentul trinitar al eclesiologiei, încercând să iasă din

---

150 Yves CONGAR, *Le Concile de Vatican II, Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, în col. « Théologie Historique », nr. 71, Beauchesne, 1984, p. 16.

Aducând taina Bisericii în planul prim al eclesiologiei, Conciliul o vede pe aceasta ca derivând din taina lui Hristos, ca pe „o angajare a lui Dumnezeu însuşi în destinul lumii”[150]. Biserica, „taină universală a mântuirii” (cf. LG 1-8), este semn şi instrument al comuniunii cu Dumnezeu şi a oamenilor între ei.

„Aceasta este taina sfântă a unităţii Bisericii în Hristos şi prin Hristos, sub acţiunea Duhului Sfânt ce realizează diversitatea darurilor. Supremul model şi principiu al acestei taine este unitatea, în Treimea Persoanelor, a unicului Dumnezeu Tatăl şi Fiul în Duhul Sfânt”, spune *Unitatis redintegratio* 2. De aceea, citarea sfântului Ciprian al Cartaginei în *Lumen gentium* 4: „Astfel Biserica universală se înfăţişează ca popor adunat în comuniunea Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt”. Unitatea Bisericii nu are drept model vreo unitate din lumea aceasta, ci tocmai unitatea pe care o găsim în Sfânta Treime.

Totuşi, dacă e sa ţinem seama de cantitatea materială de referiri trinitare, noi, ca ortodocşi, riscăm sa fim dezamăgiţi. În schimb, putem observa o constantă în aproape majoritatea textelor conciliare şi faptul că teologia romano-catolică post-conciliară a subliniat cu putere fundamentul trinitar al eclesiologiei, încercând să iasă din

150 Yves CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, în col. « Théologie Historique », nr. 71, Beauchesne, 1984, p. 16.

hristomonismul excesiv pe care se centrase în ultimele secole[151].

Odată cu teologia Trupului tainic al Domnului, Biserica recentrează situarea sa în raport cu Hristos. De fapt, conceptul de comuniune permite depăşirea cel puţin teoretică a strictei identităţi între membrii trupului lui Hristos cu membrii Bisericii romano-catolice[152], după cum reiese şi din utilizarea termenului de *subsistit in*[153]. Este vorba de o revizuire de atitudine, o reconsiderare a imaginii pe care Biserica Romano-Catolică o avea despre ea însăşi, care prin LG şi UR a arătat cât de importantă este dimensiunea eshatologică a Bisericii, realitate dinamică, ca popor al lui Dumnezeu în pelerinaj prin istorie către Împărăţie[154]. „Biserica – turma unică a lui Dumnezeu, ca

---

151 În acest sens, întreg parcursul teologic al părintelui Congar este revelator.

152 „O recentrare pe taina lui Hristos evită un eclesiocentrism şi o centrare imperioasă pe o Biserică romană *mater et magistra*", la Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II, Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, p. 18.

153 Această sintagmă a făcut să curgă râuri de cerneală chiar şi după intervenţia Curiei romane, în 2000, prin declaraţia *Dominus Iesus*. CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Declaraţia „Dominus Iesus" despre unicitatea şi universalitatea mântuirii în Iisus Hristos şi în Biserică*, Roma, 06 august 2000. Text în limba franceză în *La Documentation catholique*, nr. 2233/1er oct. 2000, pp. 812-822.

154 W. KASPER, „Le décret sur l'œcuménisme – une nouvelle lecture après 40 ans", în *Rechercher l'unité des chrétiens*, vol. collectif, Nouvelle Cité, 2006, p. 22.

un steag înălțat pentru popoare... își împlinește în speranță pelerinajul către ținta patriei cerești" (UR 2). Astfel, Biserica nu mai constituie locul unde creștinii se mântuiesc de lume, de istorie, ci locul în care viețuiesc și merg împreună pentru a ajunge la comuniunea cu Dumnezeu.

Este adevărat că în textele conciliare întâlnim expresii în care se vorbește despre comuniunea cu Dumnezeu realizată prin Sfântul Duh, ca fiind baza acestei comuniuni care este Biserica. Duhul, de fapt, „unește Biserica în comuniune și în slujire (in communione et ministratione)" (LG 4). Prin Duhul, „Biserica este communio-unitate cu Dumnezeu și între membrii Bisericii"[155].

Predominanța în anumite texte a schemei trup/cap pentru a determina conceptul de comuniune ierarhică, despre care vom vorbi puțin mai tarziu, denotă însă o prioritate a hristologiei (cf. LG 21- 22; CD 4)[156].

De altfel, una din criticile fundamentale pe care teologii ortodocsi au adus-o eclesiologiei Vatican II

---

155 W. KASPER, *La théologie et l'Eglise*, p. 394.

156 „Anumiți episcopi și teologi au făcut eforturi sincere pentru a consacra importanța Sfântului Duh în dinamica eclesială, în considerarea mai ales a importanței care i-o recunoaște tradiția orientală. Trebuie totuși să observăm de multe ori permanența unei hegemonii a hristomonismului, insuficiența și caracterul marginal al pnevmatologiei în economia deciziilor conciliare", la G. ALBERIGO, *L'Eglise en tant que comunion*, în « Histoire du Concile Vatican II », tome IV, Cerf, Paris, 2003, p. 758.

priveşte rolul minor acordat Sfântului Duh[157]. Acest fapt are profunde consecinţe eclesiologice, atât în ceea ce priveşte învăţătura despre preoţie, cât şi în învăţătura despre comuniune, colegialitate episcopală sau despre tensiunea dintre local şi universal. Căci, din punct de vedere ortodox, comuniunea este constitutivă Bisericii şi de aceea putem vorbi de o ontologie a comuniunii. În comuniunea lor spirituală, membrii Bisericii experiază unitatea, Duhul fiind Cel ce adună pe creştini în Hristos. Duhul adună oamenii în comuniune, creează în fiecare credincios un sentiment de apartenenţă la toţi ceilalţi, certitudinea că darurile fiecăruia există pentru ceilalţi; Duhul este legătura spirituală care lucrează între oameni, „forţa integratoare care uneşte totul, puterea de coeziune în comunitate"[158]. Pnevmatologia aduce hristologiei

157 În acest sens, o notă personală a părintelui Congar referitoare la aportul observatorilor ortodocşi la teologia marială a Vatican II ne atrage în mod deosebit atenţia: „Nissiotis îşi descarcă toate complexele şi arată că nu este deloc un om al dialogului. Mai mult, este iritant, negativ, excesiv. Părintele Scrima [extrem de apreciat de catolici în timpul conciliului pentru poziţia sa irenică n.n.] alături de mine, suferă auzindu-l. El critică absenţa Duhului Sfânt : Mângâietor, izvor al Bisericii... Mariologia suprimă pnevmatologia. Schema [conciliară n.n.] aşează pe Maria între autoritate şi popor, pe când ea se roagă cu poporul creştin. Interpretarea făcută de P. Benoit la Ioan 19 acordă Mariei rolul de naştere a Bisericii, rol care este al Duhului Sfânt la Cincizecime. Nu era nicidecum o prezenţă de complezenţă !", la G. ALBERIGO, *L'Eglise en tant que communion*, p. 766.

158 D. STĂNILOAE, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, în

această dimensiune a comuniunii. Și datorită acestei funcții a pnevmatologiei putem vorbi de „Hristos ca având un „trup", adică să vorbim de eclesiologie, de Biserica ca Trup al Lui Hristos"[159].

Numeroși teologi catolici recunosc astăzi că Vatican II a reprezentat o puternică recentrare hristologică, care n-a putut asigura o articulare corectă între hristologie și pnevmatologie. Articularea corectă a hristologiei cu pnevmatologia în teologia Bisericii este fundamentală în înțelegerea unei eclesiologii a comuniunii[160]. O dată pentru că o separare a lucrării lui Hristos de cea a Duhului face imposibilă koinonia în cadrul Bisericii. Între iconomia lui Hristos și cea a Duhului există o comuniune deplină, o relaționare ontologică. Duhul ne adună ca trup în Hristos, iar Hristos a luat firea noastră și ne dă Duhul Său. Apoi, dacă pnevmatologia nu este ontologic constitutivă hristologiei, aceasta poate să însemne, de asemenea, că există „*mai întâi*

---

col. « Théophanie », préface d'Olivier Clément, Desclée de Brouwer, 1981, p. 99.

159 Jean ZIZIOULAS, „Christologie, pneumatologie, et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe", în vol. *Les Eglises après Vatican II*, Beauchesne, 1981, p.138.

160 Paul al VI-lea afirma în 1973: „Hristologiei și în special eclesiologiei conciliului trebuie să-i succeadă un studiu nou și un cult nou al Duhului Sfânt, tocmai ca și complement indispensabil al învățăturii conciliului", la Yves CONGAR, *Le Concile de Vatican II, Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, p. 82.

o Biserică, *apoi* numeroase Biserici"[161] şi vom vedea că tocmai în această direcţie s-a cristalizat poziţia magisterială romano-catolică a ultimilor ani.

Comuniunea euharistică

În acelaşi timp, textele Conciliului arată comuniunea ca fiind participare la viaţa divină prin cuvânt şi Taine, în special Taina Euharistică: „În frângerea Pâinii euharistice, făcându-ne realmente părtaşi de Trupul Domnului, suntem ridicaţi la comuniunea cu El şi între noi" (LG 7). *Unitatis redintegratio* vorbeşte despre „minunatul sacrament al Euharistiei, care semnifică şi înfăptuieşte unitatea Bisericii (§2). Fără a minimiza importanţa celor două dimensiuni fundamentale ale Euharistiei, care sunt complementare, - scop şi mijloc al unităţii – ar trebui evidenţiat că pentru cei care accentuează caracterul euharistic al Bisericii, unitatea sa nu este cantitativă, ci calitativă: nu este rezultatul adunării matematice a creştinilor, ci al participării lor la aceeaşi taină euharistică celebrată în fiecare comunitate locală. Conciliul II Vatican afirmă aceasta atunci când vorbeşte despre Bisericile ortodoxe: „prin celebrarea Euharistiei

161 J. ZIZIOULAS, „Christologie, pneumatologie, et institutions ecclésiales", p. 139.

Domnului în fiecare dintre aceste Biserici particulare se zidește și crește Biserica lui Dumnezeu, iar prin celebrarea aceleiași taine se manifestă comuniunea dintre ele" (§15). *Unitatis redintegratio* califică Euharistia Bisericii Ortodoxe ca fiind „izvor de viață pentru Biserică și chezășie a slavei cerești" (§15), deoarece constituie ușa prin care se accede la comuniunea cu Sfânta Treime.

Această referință eclesiologică și euharistică la taina însăși a Sfintei Treimi a constituit de fapt punctul de plecare al dialogului dintre Biserica Romano-Catolică și cea Ortodoxă[162]. Fundamentarea trinitară și euharistică a unității Bisericii constituie, de altfel, premisa construirii unei abordări comunionale a unității. Unitatea dorită de text este de fapt „*comuniunea în unitate*: în mărturisirea aceleiași credințe, în celebrarea comună a cultului divin și în armonia frățească a familiei lui Dumnezeu" (§2). Interpretarea post-conciliară romano-catolică subliniază acest aspect comunional ca tema teologică centrală care reiese din textele Conciliului.

Trebuie amintit aici că limbajul comuniunii aplicat unității Bisericii își face apariția către jumătatea secolului

---

[162] COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE ENTRE L'EGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'EGLISE ORTHODOXE, *Le Mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*, Munich, 1982. Text în limba franceză în *La Documentation catholique*, 79 (1982), pp. 941-945.

trecut în scrierile teologilor deschişi dialogului ecumenic. Cu toate acestea, numai cu un an înainte de deschiderea Conciliului II Vatican, în 1961, la New Delhi, pentru prima dată într-un text oficial al Consiliului Mondial al Bisericilor, unitatea va fi numită prin termenul de *comuniune* – *fellowship*, în limba engleză.

Între ideile forță ce structurează eclesiologia Conciliului II Vatican observăm, pe lângă cea a Bisericii ca taină a Împărătiei, încă două ce prezintă interes pentru studiul de față: Biserica ca popor al lui Dumnezeu şi comuniunea ierarhică eclesială.

Structura eclesială comunională schițată de conciliari pare astfel a fi una bipolară: pe de o parte, o comuniune orizontală ce se realizează între credincioşi (communio fidelium) şi între Bisericile locale (communio ecclesiarum) în cadrul Bisericii universale, pe de altă parte, aceasta este completată de una verticală, care-i indică sensul. La Vatican *II* observăm emergența unui termen deosebit, cel al comuniunii ierarhice (communio hierarchica), care-şi va dezvolta consecințele în dinamica postconciliară.

Comuniunea credincioşilor

În *Lumen gentium* a fost introdus capitolul al doilea ce tratează despre „poporul lui Dumnezeu" exact între Biserica ca taină şi expunerea comuniunii ierarhice şi aceasta spune deja multe despre dorința părinților conciliari. „Era vorba de a da prioritate şi întâietate la ceea ce ținea de ființa creştină cu toate responsabilitățile de laudă, de serviciu şi mărturie, față de tot ceea ce este organizație, fie ea de origine apostolică şi divină"[163].

Expresia de „popor al lui Dumnezeu" este întâlnită în 11 din cele 16 documente conciliare şi face referință în general la unitatea rezultată din *communio fidelium*: „Toţi credincioşii răspândiţi pe suprafaţa pământului se află în comuniune unii cu alţii în Duhul Sfânt. În virtutea acestei catolicităţi, fiecare parte comunică celorlalte şi întregii Biserici darurile proprii, astfel ca întregul şi fiecare parte să sporească prin contribuţia tuturor celorlalte spre plinătatea în unitate [...] Căci membrii Poporului lui Dumnezeu sunt chemaţi să-şi împărtăşească unii altora bunurile, iar cuvintele apostolului sunt valabile şi pentru fiecare Biserică în parte: „Fiecare din voi să slujească altora după darul pe care l-a primit, ca nişte buni administratori ai harului felurit

163 Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II, Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, p. 109.

al lui Dumnezeu" (*1 Pt.* 4, 10)" (LG 13).

Se observă deci o privilegiere a noţiunii de „popor al lui Dumnezeu", în detrimentul conceptului de societate, popor al lui Dumnezeu ce-şi realizează vocaţia comunională într-o perspectivă trinitară. „Înălţat pe Cruce şi slăvit, Domnul Iisus a revărsat pe Duhul făgăduit, prin care a chemat şi a adunat în unitatea credinţei, speranţei şi iubirii Poporul Noului Legământ - Biserica, aşa cum spune Apostolul: „Un singur Trup şi un singur Duh, după cum aţi fost chemaţi, într-o singură nădejde a chemării voastre. Un singur Domn, o singură credinţă, un singur Botez" (Ef. 4, 4-5). Într-adevăr, „câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat. Voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus" (Gal. 3, 27-28). Duhul Sfânt, care locuieşte în cei ce cred, care umple şi conduce întreaga Biserică, înfăptuieşte acea minunată comuniune a credincioşilor şi îi uneşte atât de intim pe toţi în Hristos, încât este Principiul unităţii Bisericii. El realizează diversitatea darurilor şi slujirilor, îmbogăţind cu diferite daruri Biserica lui Iisus Hristos, „orânduindu-i pe sfinţi pentru a înfăptui lucrarea slujirii spre zidirea Trupului lui Hristos" (Ef. 4, 12)" (UR 2).

În reflecţia post-conciliară s-a văzut că utilizarea acestui concept de „popor al lui Dumnezeu" a permis oarecum distanţarea faţă de perspectiva juridică şi în acelaşi timp pasajul către o viziune comunională a unităţii

credinciosilor. Astfel, Sinodul extraordinar al episcopilor din 1985, convocat pentru o evaluare a aplicării conciliului după 20 de ani, evită să folosească formula „popor al lui Dumnezeu" și preferă exprimarea în termeni de „comuniune".

Comuniunea ierarhică

Chiar dacă în textele conciliare comuniunea este văzută mai înâi în profunzimile Bisericii, în taina ei, totuși, se distinge clar o altă semnificație a conceptului de *communio*, subliniată în mod deosebit în documentele Vatican II, care este cea a comuniunii ierarhice structurale a Bisericii. După cum indică și numele, aceasta este o comuniune de tip juridic ce încearca un pasaj de la o eclesiologie de tip piramidal, la o eclesiologie de comuniune, un pasaj de la paradigma celui de-al doilea mileniu, la o alta adăpată din izvorul Bisericii primare.

Eclesiologia comuniunii ierarhice constituie fondul a ceea ce a fost una din doctrinele cele mai dezbătute în cadrul conciliului: învățătura despre colegialitatea episcopatului, cea din urmă constituind într-un fel „aspectul exterior și ministerial al unității în *communio* sacramentală"[164].

164 W. KASPER, *La théologie et l'Eglise*, p. 401.

Distingem în textele Vatican II dorinţa conciliarilor de a institui un fel de participare permanentă a episcopilor la conducerea atât a Bisericii regionale – vezi conferinţele episcopale, cât şi la nivelul Bisericii întregi: „Episcopii aleşi din diferite regiuni ale lumii, în modurile şi după normele stabilite sau urmând a fi stabilite de Pontiful roman, oferă Păstorului suprem al Bisericii o colaborare mai eficace în cadrul unui conciliu numit Sinodul episcopilor; acesta, acţionând în numele întregului episcopat catolic, arată în acelaşi timp că toţi episcopii iau parte, în comuniune ierarhică, la grija faţă de întreaga Biserică" (CD 5).

Vatican II a vrut să definească ceea ce reprezintă episcopii în colegiu în faţa Romei, dar şi natura însăşi a episcopatului. În acest sens, este revelator un text din LG 23 ce se poate uşor constitui într-o teza de doctorat. Alternanţa plural – singular este revelatoare: „episcopii (pl.) sunt, fiecare în parte (sg.), [*pars* poate fi un teritoriu, dar şi un individ în cadrul unui colegiu n.n.] principiul şi fundamentul unităţii (sg.) în Bisericile lor particulare (pl.)". Această frază, ce s-a dorit a fi un progres evident faţă de Vatican I, a fost redactată astfel încât să fie salvată totuşi puterea singulară a episcopului. Prin hirotonia întru episcop este transmisă misiunea de a învăţa, de a sfinţi şi de a conduce şi se realizează încorporarea în colegiul episcopilor: „Consacrarea episcopală, o dată cu misiunea de a sfinţi, le

conferă şi pe acelea de a învăţa şi a conduce, misiuni care însă, prin natura lor, nu pot fi exercitate decât în comuniune ierarhică cu capul şi membrii colegiului" (LG 21). Slujirea episcopală este integrată astfel la Vatican II în comuniunea Bisericii universale: ea este de fapt comuniune cu papa şi cu ansamblul episcopilor. Noul episcop recunoaşte ierarhia eclesială în care intră, iar aceasta îl recunoaşte la rândul ei. Subordonarea aceasta ierarhică a membrilor unii altora în comuniune, se fondează pe primatul papei, astfel încât comuniunea reciprocă este ierarhic și organic structurată prin funcţia petriniană.

Capitolul al treilea al *Lumen gentium* (paragrafele 19-27), ce tratează despre constituția ierarhică a Bisericii, se centrează de altfel pe colegialitatea episcopilor. Încercând să articuleze conceptul de *communio* pe viziunea piramidală a Bisericii de până atunci, parinții conciliari s-au lovit de problema locului ministerului petrin în dialectica primat – colegialitate. Cele două tipuri de colegialitate – de jos şi de sus – prezente în textele Conciliului[165] încearcă depăşirea centralismului excesiv anterior. Totuși, textele care vorbesc despre raportul dintre primat si colegiul episcopilor ne arată cât de dificilă a fost reorientarea Conciliului, pentru a trece de la „o concepţie maximalistă a primatului, la un primat al

165 Vezi capitolul „Sinodalitatea episcopatului în comuniunea Bisericilor" din lucrarea noastră *Biserica și bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreștină*, pp. 103-110.

comuniunii"[166]. Din această cauză, conceptul de comuniune ierarhică reprezintă o formulă tipică de compromis, care trimite la „juxtapunerea unei eclesiologii a comuniunii cu o eclesiologie unitară de tip juridic" [167]. Era şi dificil, cum susţine Meyendorff, ca Biserica Romano-Catolică să „sară pur şi simplu peste Evul Mediu înapoi până la creştinismul primar"[168].

În acest capitol trei al Constituţiei *Lumen gentium*, moştenirea Conciliului I Vatican este evidentă. Se vorbeşte despre papalitate aproape exclusiv în citări din Vatican I. În loc să fie puse în valoare ideea reciprocității și a interiorității reciproce între primat și colegiul episcopilor, conceptul de *communio hierarchica* și dezvoltarea lui ulterioară oficială subliniază subordonarea episcopilor, totala libertate a papei și faptul că, în exercițiul puterii sale, colegiul episcopilor depinde de consimțământul papei[169]. Astfel, se reafirmă că „Pontiful roman, în virtutea misiunii sale de Vicar al lui Hristos şi Păstor al întregii Biserici, are în Biserică puterea deplină, supremă şi universală, pe care o poate exercita totdeauna în mod liber" (LG 22). Colegialitatea este astfel văzută nu ca o inovaţie faţă de Vatican I, ci mai degrabă

166 Hermann J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au IIIe millénaire*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, Cerf, 2001, p. 130.
167 W. KASPER, *La théologie et l'Eglise*, p. 402.
168 J. MEYENDORFF, „Vatican II: A Preliminary Reaction", p. 27.
169 H. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au IIIe millénaire*, p.119.

ca o completare doctrinară a acestuia, ramânându-se pentru moment la o „juxtapunere a eclesiologiilor cu accente diferite si de priorităţi diverse care, într-o anumită măsură, merg în sens contrar"[170].

Din acest concept de comuniune ierarhică derivă, pe lângă înţelegerea colegialităţii în raportul ei cu primatul, şi cea a pluralismului eclesial şi al rolului conferinţelor episcopale şi al sinoadelor.

Modul în care Vatican II a reuşit să articuleze funcţia primatului papei în cadrul comuniunii eclesiale, rămâne un punct de poticnire pentru întrega dinamică eclesiologică catolică ulterioară. În acest sens, distingem două tendinţe în cadrul Bisericii Romano-Catolice: pe de o parte, una care interpretează într-o manieră restrictivă funcţia papei legând-o de comuniunea sa cu episcopii, pe de altă parte însă, afirmarea cu putere a rolului papei ca păstor al întregii Biserici, un fel de *episcopus universalis* mai presus de toţi episcopii.

Dacă la început s-a crezut că Vatican II favorizează colegialitatea episcopilor şi comuniunea Bisericilor, în anii ce au urmat, au fost menţinute restricţiile anterioare centralizatoare şi de control ale Bisericilor locale şi „reţinerea tradiţională a Romei faţă de concilii"[171].

170 H. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au IIIe milénaire*, p. 134.
171 P. TIHON, „L'Eglise", p. 538.

Interpretarea magisteriului a fost una foarte restrictivă, încercând să dea un sens exclusiv roman temelor sensibile abordate de Vatican II.

Perspectiva unei comuniuni a Bisericilor locale în cadrul Bisericii întregi este acoperită, după spusele teologului H. Legrand, prin perspectiva comuniunii ierarhice, unde determinantul devine tot atât de important, dacă nu mai important decât substantivul[172]. Între teologii romano-catolici a devenit deja superfluă ideea unei reforme magisteriale provocate de Vatican II[173]. Unii dintre ei subliniază chiar întărirea centralismului doctrinal roman. Chiar dacă conciliul vorbeşte despre colegialitate, Biserici locale etc, toate deciziile şi interpretările rămân în final în apanajul papei, Vatican II subliniind cu putere importanţa papei pentru unitatea Bisericii.

Sinodul episcopilor instituit de Paul VI după Vatican II nu are decât rol consultativ. O experienţă frumoasă, purtătoare de speranţă, însă dezamăgitoare astăzi pentru un ortodox. Este, de fapt, o practică a sinodalităţii încadrată într-atât încât este anihilată de primat. Sinodul poate decide în anumite cazuri precise cu condiţia să primească

172 H. LEGRAND, „Eglises locales, régionales et Eglise entière », în vol. *L'Eglise à venir*, pp. 287-288.

173 Fapt ce a condus la afirmaţia că, „acest conciliu a atins toate domeniile vieţii religioase, cu excepţia organizării eclesiastice a puterii", la P. HEGY, *L'Autorité dans le catolicisme contemporain*, Beauchesne, 1975, pp. 15-16.

de la pontiful roman puterea deliberativă. Tot el este cel care va ratifica hotărârile sinodului (can. 343). Dacă la început, aceste sinoade produceau documente, în ultimul timp, sinoadele dau concluziile lor papei, care emite apoi o exhortație postsinodală.

Dacă ar fi să considerăm Conferințele episcopale, într-un mod general, putem spune că observatorii ortodocși au salutat menționarea organizării regionale a Bisericii în textul din Lumen gentium. Chiar dacă în *Constituția despre Biserică* există doar un singur paragraf – 23 – ce face referire la aceasta, iar din el doar o singură frază amintește despre „conferințele episcopale"[174]. Totuși, prezența lor în text

[174] După ce vorbește despre relațiile din cadrul colegiului, LG 23d afirmă: „Prin providența divină, diferite Biserici, întemeiate în diferite locuri de către apostoli și urmașii lor, s-au constituit în decursul timpurilor în mai multe grupuri legate în mod organic, care, păstrând unitatea credinței și unica structură divină a Bisericii universale, au o disciplină proprie, o uzanță liturgică proprie, un patrimoniu teologic și spiritual propriu. Unele dintre ele, mai ales vechile Biserici patriarhale, au odrăslit, ca niște trunchiuri, alte vlăstare ale credinței, cu care au rămas unite până astăzi printr-o legătură mai strânsă de iubire în viața sacramentală și în respectul reciproc al drepturilor și îndatoririlor. Această varietate de Biserici locale ce converg în unitate demonstrează și mai limpede catolicitatea Bisericii nedespărțite. În mod similar, conferințele episcopale pot aduce astăzi o contribuție multiplă și rodnică pentru ca spiritul colegial să se traducă în realizări concrete". Decretul privind misiunea pastorală a episcopilor *Christus Dominus*, promulgat de Papa Paul VI, pe 28 octombrie 1965, abordează problematica acordându-i direcția necesară pentru viitoare dezvoltări (§37-40).

reprezintă un semn de speranță[175]. Conferințele episcopale romano-catolice îndrumau spre această viziune tradițională asupra comuniunii, fiind germeni posibili ai Bisericilor autocefale pe viitor[176].

De aceea, este de apreciat faptul că în 2007, Documentul de la Ravena al Comisiei mixte de dialog a ***așezat în mod firesc***, de jos în sus, planurile sau nivelurile de autoritate/ sinodalitate, arătând astfel interdependența și nu confuzia lor.

Un singur exemplu: în general, s-a accentuat în ceea ce priveste primatul episcopului Romei dialectica fie dintre *primul dintre episcopi* vs. *episcopul Bisericii catolice,* fie dintre *primul dintre patriarhi* vs. *suveranul pontif al Bisericii universale.*

Din punct de vedere ortodox, episcopul neeretic al Romei este primul dintre episcopi, fiind și primul dintre patriarhi[177]. Și, în niciun caz pentru că autoritatea sau puterea sa asupra întregii Biserici ar fi una episcopală[178], de unic vicar al lui Hristos. Altfel se anulează *de facto* orice

---

175 Basile KRIVOCHEINE, « La constitution dogmatique *De Ecclesia:* Point de vue d'un Orthodoxe », în *Irénikon* 39 (1966), p. 489.

176 B. KRIVOSHEINE, « La constitution dogmatique *De Ecclesia:* Point de vue d'un Orthodoxe », p. 489.

177 După cum mitropolitul, arhiepiscopul sau patriarhul este primul dintre episcopii din regiunea respectivă.

178 Vezi Roland MINNERATH, *La primauté de l'évêque de Rome et l'unité de l'Église du Christ*, Paris, Beauchesne, 2010.

sinodalitate sau se coboară sinodalitatea de la nivelul *cum Petro* la nivelul *sub Petro*[179].

În acest context poate fi situată și renunțarea în 2006 la titlul de patriarh de către papa Benedict al XVI-lea (care de altfel nu a fost reasumat de noul papa). Nivelul regional și, prin urmare, primatul regional este considerat în doctrina magisterială romano-catolică ca fiind singurul dintre cele trei niveluri enumerate de Ravena *de jure ecclesiastico*, ceea ce face ca în practică să se poată accepta sau renunța la el în funcție de necesitățile misionare[180]. Problema este că până acum papa s-a comportat ca un patriarh în Biserica latină. Joseph Ratzinger însuși recunoaște acest lucru într-un studiu publicat la cald după Conciliul Vatican II, în 1969[181].

---

179 Textul însuși al proclamării ridicării anatemelor (7 decembrie 1965) reflectă diferența între principiul personal și cel sinodal al autorității promovate de cele două Biserici : „... papa Paul al VI-lea și patriarhul Atenagoras I-ul, *cu sinodul său*,... declară de comun acord..." [s.n.].

180 De la *Communionis notio*, trecând prin *Apostolus suos* și până la *Dominus Iesus*, Biserica locală este înțeleasă prin prisma celei universale și nu invers. Și atunci, nivelul de organizare regional nu este decât ceva ce poate ajuta mai bine Biserica universală în misiunea sa de a se actualiza în Biserica locală. Biserica regională nu manifestă în acest caz dimensiunea sinodală/comunitară a Bisericii locale, care se adună regional pentru ca să facă, așa cum spune Ravenna, „catolicitatea să apară în adevărata ei lumină" (§ 31), ci dimensiunea unitară a Bisericii universale, care poate face și desface nivelul regional după bunul plac al „autorității supreme".

181 *Das neue Volk Gottes*. Trad. franceză J. RATZINGER, *Le Nouveau*

Printre elementele enumerate de el atunci, care ar rezulta din „amalgamul" slujirii lui Petru cu slujirea patriarhală se numărau: dreptul canonic uniform, liturghie uniformă, numirea episcopilor de către Roma, imaginea însăşi de Stat centralizat etc. Cele două soluţii complementare propuse de el atunci pentru descentralizarea excesivă erau, pe de o parte, distingerea între cele două slujiri, iar pe de altă parte, crearea de noi patriarhate şi detaşarea lor de Biserica latină[182]. Nici una dintre ele nu a reuşit.

Mai mult, gestul simbolic al papei Benedict XVI a fost perceput de ortodocşi ca o dorinţă evidentă de a bloca reinterpretarea plauzibilă a primatului universal în contextul unei *comuniuni interpatriarhale*, proprie primului mileniu creştin, reafirmând în schimb viziunea monarhică despre primat, proprie mileniului al doilea[183].

De aceea, în timpul promovării unui anumit tipar de gândire „obsedată de unitate", în Biserica Romano-Catolică s-a repetat cu insistenţă *supremaţia sau anterioritatea cronologică sau ontologică a Bisericii universale asupra celei locale*, de unde a derivat şi afirmaţia şi mai ciudată / „inversată" pentru un ortodox, după cum o numeşte

---

peuple de Dieu, Aubier, Paris, 1971.

182 J. RATZINGER, *Le Nouveau peuple de Dieu*, p. 68-69.

183 A se vedea Ioan ICĂ jr., „Vatican, iulie 2007 - răspunsuri vechi la contexte noi. Radiografia unei autodefiniri", în *Revista Teologică*, nr. 3/2007.

Scrima[184], pe care o găsim accentuată în *Apostolos suos*: „colegiul episcopilor este... *o realitate care precede oficiul de a fi cap al Bisericii particulare*" (12)[185].

Or, poate că și de aceea conferințele episcopale nu au autoritate, pentru că ele nu reprezintă Bisericile locale în comuniune, sau autoritatea Bisericilor locale în comuniune, ci mai degrabă episcopii în colegiu, noțiune criticată, de altfel, de Nikos Nissiotis în timpul Vatican II ca fiind un „unbiblical term"[186]. O altă problemaă constă în faptul că Vatican II operează o sciziune între colegiul episcopilor și sinodalitatea Bisericilor, dacă ar fi să considerăm din prisma unei „colegialități de sus". Intrarea în colegiul episcopilor se face prin hirotonie, dar aceasta nu în cadrul și pentru

184 André SCRIMA, „Simples réflexions d'un Orthodoxe sur la Constitution", în Guilherme Barauna & Y. M.-J. Congar, *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. III, coll. « Unam Sanctam » 51c, Cerf, Paris, 1966, p. 1286.

185 Iar fundamentul practic ca să susțină o astfel de aserțiune este găsit de *Apostolos suos* în fapul că: „este evident că există mulți episcopi care, chiar dacă exersează îndatoriri episcopale, nu sunt capi ai unor Biserici particulare" (nota 55). Este sugestiv și că argumentația teologică a lui *Apostolos suos* se fundamentează aproape exclusiv pe documente ale curiei care au interpretat Vatican II într-o manieră extrem de restrictivă, precum *Communionis notio*, din 1992. Scrisoarea apostolică *Apostolos suos*, 21 mai 1998. Text în limba engleză disponibil la: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html

186 Nikos NISSIOTIS, „The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council and Position of the Non-Roman Churches Facing It," în *Journal of Ecumenical Studies* 6 (1965), p. 42.

o Biserică locală, ci în Biserica universală[187]. Episcopul nu reprezintă eparhia în cadrul colegiului, ci dimpotrivă reprezintă Biserica universală în Biserica locală. Nu există corelaţie între faptul de a fi întâistătător al unei Biserici locale şi apartenenţa la colegiu. Din această cauză se poate afirma că Vatican II a fost „incapabil de a reînnoda cu tradiţia eclesiologică a *communio ecclesiarum*"[188].

Astfel, sciziunea operată de Vatican II între *communio ecclessiarum* şi *collegium episcoporum*, cum spune H. Legrand, îşi poartă consecinţele şi în nivelul regional de organizare[189]. Conferinţele episcopale, cât timp vor rămane doar conferinţe episcopale, şi nu sunt umplute şi îmbrăcate cu autoritatea Bisericilor locale în comuniune, nu vor putea fi asimilate nivelului regional de organizare din primul mileniu creştin sau patriarhiilor, aşa cum sugerează *Lumen*

[187] Astfel se face că, dupa o statistică din anul 1999, 43% dintre episcopii catolici nu erau întâistătători ai unei eparhii, cf. H. LEGRAND, „Eglises locales, régionales et Eglise entière", nota 37, p. 297.

[188] H. LEGRAND, „Eglises locales, régionales et Eglise entière", p. 297.

[189] A se vedea Hervé LEGRAND, „Eglises locales, régionales et Eglise entière", pp. 277-308; „Le développement d'Eglises-sujets, à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles", în G. Alberigo, *Les Eglises après Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1981, pp. 149-184; „Réformer la papauté pour servir l'unité entre les Eglises", în *Nouvelle Revue Théologique*, t. 136/nr. 4, oct.-déc. 2014, pp. 565-576. Totul este ierarhizat de sus în jos piramidal, chiar şi apartenenţa la colegiul episcopilor. Nu devii membru al colegiului datorită faptului că eşti episcopul unei eparhii, ci devii întâistătătorul unei eparhii pentru că eşti membru al colegiului episcopilor.

gentium 23, pentru că ele nu actualizează sinodalitatea Bisericilor locale, ci doar colegialitatea episcopilor[190].

Cam același lucru putem spune și despre Adunările episcopale ortodoxe din diasporă. Ele nu manifestă sinodalitatea, ci colegialitatea episcopilor ortodocși. Aceste adunări nu au autoritate, pentru că fiecare episcop face parte din sinodul Bisericii mame, prea iubitoare și posesive ca să-și lase copiii să se maturizeze și să-și întemeieze o nouă familie[191].

De aici poate și accentul „disperat" al documentului de la Ravenna pe responsabilitatea și autoritatea Conferințelor Episcopale, care nu sunt „din punct de vedere eclesiologic simple subdiviziuni administrative, ci exprimă spiritul de comuniune în Biserică, respectând, totodată, diversitatea culturilor umane" (§ 29)[192].

---

190 Acest lucru este exprimat în mod limpede în *Apostolos suos*: „Conferințele episcopale... au devenit mijlocul preferat de către episcopii unei țări sau al unui teritoriu determinat pentru schimburi de opinii, pentru consultări reciproce și pentru colaborări în vederea binelui comun al Bisericii" (AS 6). Ele nu sunt decât o aplicare „concretă a spiritului colegial (*affectus collegialis*)", care este „sufletul colaborării dintre episcopi la nivel regional, național și internațional" (AS 12).

191 A se vedea competențele Adunărilor episcopale ortodoxe stabilite la cea de a IV-a Conferință Preconciliară în 2009: IVeme CONFÉRENCE PANORTHODOXE PRÉCONCILIAIRE, *Règlement de fonctionnement des Assemblées Episcopales dans la diaspora orthodoxe*, Centre Orthodoxe du Patriarcat œcuménique, Chambésy, 6-13 juin 2009, art. 5.

192 As[illegible] direct nu cu vechile patriarhate din primul mileniu, așa cum

Dacă ar fi însă să privim şi dintr-o altă perspectivă, în anii următori Conciliului, funcţiunea papei a cunoscut o turnură, în sensul că papa şi-a asumat mai mult un rol de moderator, veghind ca opiniile teologice să nu devieze. Biserica Romano-Catolică a devenit, după cum remarca încă din 1985 Lukas Vischer[193], spaţiul unor vii discuţii. Indicaţiile papei sunt discutate deschis şi criticate uneori. Un nou stil de comportament papal s-a instaurat: papa este prezent în întreaga lume, dar aceasta nu în virtutea unei autorităţi *sui generis*, ci mai mult datorită faptului că asumă o funcţie de personaj simbolic (s-a văzut aceasta foarte bine în timpul pontificatului lui Ioan Paul al II-lea şi se vede şi astăzi în cazul actualului papă Francisc).

Comuniunea intercreştină din perspectiva lui *Unitatis redintegratio*

În acest sens, se poate spune că Decretul despre ecumenism, *Unitatis redintegratio*, reprezintă unul din fundamentele principale al deschiderii ecumenice operate

---

face LG 23, ci cu noile patriarhate şi Biserici autocefale din Răsărit.

193 L. VISCHER, „L'accueil réservé aux débats sur la collegialité", în vol. *La réception de Vatican II*, editat de G. Alberigo si J.-P. Jossua, Cerf, Paris, 1985, p. 310.



de Conciliul Vatican II[194]. Publicat în aceeași zi cu *Lumen gentium* și *Orientalium Ecclesiarum*, decretul amintit anunță „promovarea refacerii unității între toți creștinii" ca fiind unul din obiectivele principale ale Conciliului Vatican II (§1). Documentul descrie mișcarea ecumenică ca fiind deodată *chemare* și *dar* al lui Dumnezeu manifestate prin „duh de pocăință și dorință de unire", deoarece împărțirea creștinilor „se opune în mod deschis voinței lui Hristos și este un scandal pentru lume, constituind chiar o piedică pentru cauza preasfântă a predicării Evangheliei la toată făptura" (§1).

Textul nu ignoră, ci încearcă să țină cont de progresele făcute în cadrul dialogului ecumenic de până atunci, precum cel desfășurat în cadrul Consiliului Modial al Bisericilor, care primise de curând, prin New Delhi (1961) un nou fundament trinitar, completare pentru cel hristologic afirmat în 1948 la Amsterdam. Se poate observa că Unitatis redintegratio afirmă că participă „la această mișcare pentru unitate, numită ecumenică, aceia care îl invocă pe Dumnezeu Treime și îl mărturisesc pe Iisus ca Domn și Mântuitor" (§1).

Din preambulul său, conciliarii, „penetrați de dorința restabilirii unității între toți ucenicii lui Hristos"

194 Vezi articolul nostru: « Les 50 ans d'Unitatis Redintegratio. Une occasion d'évaluation (auto)critique orthodoxe », în rev. *Irénikon*, vol. 87, n°. 3-4, 2014, pp. 400-416.

doreşte să exprime în mod formal că decretul nu poate fi înţeles separat de Constituţia dogmatică *Lumen gentium*, care constituie fundamentul său doctrinar (§1).

Este interesant de amintit că John Meyendorff sesiza în 1965 o diferenţă esenţială între concepţia romano-catolică şi cea ortodoxă cu privire la ecumenism. Cea dintâi ar susţine existenţa văzută a unei singure Biserici cu o structură fondată pe primat, infailibilitate şi jurisdicţie imediată a scaunului lui Petru, de origine divină. Ortodocşii ar evidenţia mai mult faptul că unitatea Bisericii se manifestă prin comuniunea în credinţă, o unitate care ar avea pe Hristos şi pe Duhul Sfânt ca şi criteriu final. Aceste diferenţe eclesiologice îşi poartă roadele în concepţii diferte despre ecumenism. Ecumenismul ortodox, admiţând posibilitatea unei colaborări practice cu celelalte Biserici, va acorda întotdeauna locul cel mai important problemelor de credinţă, de vreme ce numai credinţa este cea care coduce în final către adevărata unitate. Pe de altă parte, ecumenismul catolic, mai ales în relaţiile cu ortodocşii, va încerca (conştient sau inconştient, spune Meyendorff) să minimizeze problemele doctrinale, cu o singură excepţie: primatul roman, care este semnul necesar al apartenenţei la Biserică[195].

De ce spune Meyendorff mai ales în relaţiile cu ortodocşii?

195 J. MEYENDORFF, „Vatican II: A Preliminary Reaction", p. 27.

Deoarece partea care se referă direct la Biserica Ortodoxă, adică prima parte a celui de al III-lea capitol al decretului despre ecumenism (paragrafele 14-18) manifestă o atitudine de profund respect. Ea este considerată în ceea ce este şi lucrează, ni se pare, într-o manieră aproape elogioasă pentru epoca respectivă. În acelaşi timp, spiritul textului comunică ceva mai subtil pentru sensibilitatea ortodoxului, întrupându-se în expresii care se adapă din însăşi viaţa liturgică şi duhovnicească a Ortodoxiei. Trebuie spus în mod deschis că există puţine texte ecumenice, chiar mult mai recente, care au procedat astfel. Cel mai adesea, ortodocşii, găsindu-se în situaţii noi, au trebuit să se adapteze limbajului creştin apusean. Chiar dacă particularitatea lui *Unitatis redintegratio* constă în faptul că este un document unilateral, ni se pare că vrea să vorbească despre Biserica Ortodoxă nu doar catolicilor, ci şi ortodocşilor. S-ar putea ca în acest mod de a exprima respectul pentru „comoara" (thesaurum) (§14) ortodocşilor să se întrupeze geniul decretului, care nedorind să intre în detalii, a ştiut totuşi să atingă resorturile cele mai sensibile ale ortodocşilor. Astfel, la acel timp, el vorbeşte despre unitatea eclesială realizată în jurul episcopului, despre *„Sfânta Liturghie"*, despre *„Euharistie"* *„fontem vitae Ecclesiae et pignus futurae gloriae"*, despre comuniunea cu *„Preasfânta Treime"* (*Sanctissima Trinitate*), prin care creştinii ortodocşi devin

„părtaşi dumnezeieştii firi" (*2 Pt* 1,4), despre *„Preasfânta Născătoare de Dumnezeu"* (*Deiparam Sanctissimam*), despre cinstirea sfinţilor, despre importanţa spiritualităţii monastice (§15) etc.

În ceea ce priveşte formularea învăţăturii de credinţă, Conciliul afirmă că Orientul şi Occidentul au folosit „metode şi căi diferite pentru a cunoaşte şi exprima cele divine". De aceea, se poate spune că „formulările teologice diferite nu arareori sunt complementare mai degrabă decât opuse". „Tradițiile teologice autentice ale orientalilor", recunoaşte Conciliul, sunt „minunat înrădăcinate în Sfintele Scripturi, sunt cultivate și exprimate în viaţa liturgică, sunt hrănite de tradiția vie apostolică și de scrierile sfinților părinți și ale autorilor duhovniceşti din Orient și tind spre o orânduire corectă a vieții și chiar la contemplarea deplină a adevărului creștin" (§17).

Consecinţă a acestei recunoaşteri explicite, comuniunea „particulară" cu Bisericile din Orient este fundamentată de *Unitatis redintegratio* pe recunoaşterea apostolicităţii lor, ceea ce ar putea fi valorizat în sensul unei egalităţi eclesiale, pe când cea cu bisericile şi comunităţile eclesiale ieşite din Reformă este exprimată ca derivând din Biserica romană[196].

---

196 Acest argument este folosit de Yves Congar pentru a articula o teologie de egalitate eclesială transpusă în expresia „Biserici surori". Cf. Yves CONGAR, „Evaluation ecclésiologique des Eglises non-

Comuniune – comuniuni

După Vatican II, Biserica Romano-Catolică recunoaşte existenţa unei comuniuni reale între creştinii botezaţi. Decretul despre ecumenism aplică categoria de comuniune reală „deşi imperfectă / *etsi non perfecta*" fraţilor creştini care au primit în mod valid Botezul, Bisericilor şi Comunităţilor eclesiale despărţite de Biserica romano-catolică (§3). Aceasta a antrenat o distincţie importantă între diferite grade ale comuniunii: o *comuniune totală* sau *deplină* (*plena communione*), care se găseşte doar în sânul Bisericii Romano-Catolice, o alta *parţială* cu Bisericile şi Comunităţile eclesiale din Occident şi una mai *intimă*, chiar dacă incompletă cu Bisericile Ortodoxe.

Această concepţie romano-catolică a comuniunii a rodit în interpretările ecumenice ale comuniunii, după cum am văzut în prima parte a lucrării noastre. Într-adevăr, începând cu anii 1980, comuniunea/unitatea căutată de creştini este descrisă în documentele Consiliului Mondial al Bisericilor prin determinantul *deplină* sau *totală*. Astfel,

---

catholiques", în *Unitatis redintegratio 1964-1974. The Impact of the Decree on Ecumenism*, G. Békés and V. Vajta eds., coll. Studia Anselmiana 71, Ed. Anselmiana, Roma, 1977, p. 93.

Adunarea de la Canberra (1981) evidenţia în declaraţia sa despre unitate expresia de *comuniune deplină* (*full communion*) realizată în toate domeniile şi la toate nivelurile vieţii eclesiale, recunoscând în acelaşi timp un anumit grad al comuniunii care există deja între biserici. Mai aproape de noi, Adunarea de la Porto Alegre (2006) vorbea despre angajamentul comun pe calea care duce la *deplina unitate văzută* (*full visible unity*).

De partea lor, ortodocşii în general au pus sub semnul întrebării pertinenţa calificativelor: *deplină* sau *parţială*, *completă* sau *incompletă*, adăugate conceptului însuşi al comuniunii, ca fiind străine tradiţiei ortodoxe. Pentru aceştia din urmă, termenul comuniune aplicat Bisericii desemnează unitatea aşa cum este ea trăită la nivel local între creştinii care participă la aceeaşi sinaxă/ comuniune euharistică, la nivel regional între eparhiile unei regiuni, iar la nivelul Bisericii întregi între Bisericile locale autocefale egale. După *Documentul de la Munchen* al Comisiei mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică *„deoarece Dumnezeu unul şi unicul este comuniune de trei Persoane, Biserica una şi unică este comuniune de mai multe comunităţi, iar Biserica locală comuniune de persoane. Biserica una şi unică se identifică cu koinonia Bisericilor*"[197].

197 DOCUMENTUL DE LA MUNCHEN III, 2. Fondând unitatea în diversitate pe dogma trinitară, W. Kasper afirmă că „nici unul din aceşti

Orice separare de Biserică este considerată astfel, în termeni de „ruptură de comuniune". Această ruptură de comuniune poate fi judecată încă astăzi într-o logică dezvoltată în secolul al IV-lea de către Sfântul Vasile cel Mare care distingea între erezie, schismă şi adunări ilicite. Ereziile grupează pe cei ce s-au despărţit complet de Biserică, în vreme ce grupările schismatice şi adunările ilicite aparţin într-un fel Bisericii. O atitudine diferită în ceea ce priveşte actele sacramentale săvârşite în comunităţile lor rezultă în consecinţă.

Dintr-un anumit punct de vedere, favorizarea unei optici comunionale a permis Bisericii Romano-Catolice o abordare pozitivă a raporturilor cu celelalte Biserici şi comunităţi religioase: creştinii care se nasc astăzi în comunităţi separate de comuniunea deplină cu Biserica Romano-Catolică, care-şi trăiesc credinţa în Hristos şi care au primit botezul valid, nu pot fi acuzaţi de păcatul separării. Ei se găsesc într-o anumită comuniune, chiar dacă imperfectă, cu Biserica Catolică (§3). Biserica Roamno-Catolică lucrează şi se edifică chiar în afara limitelor sale văzute prin „Cuvântul scris al lui Dumnezeu, viaţa harului, credinţa, speranţa şi iubirea, alte daruri interioare ale Duhului Sfânt, şi alte elemente văzute" (§3). Principiul personal este

doi poli [Biserici particulare – Biserică universală] nu pot fi reduşi unul la celălalt. Această unitate în tensiune este fundamentul unităţii în *communio*". Cf. W. KASPER, *La Théologie et l'Église*, p. 404.

depăşit şi completat prin cel *comunitar*, deoarece nu numai creştinii ca persoane sunt consideraţi în mod pozitiv, ci şi *comunităţile lor de origine*. Aceste comunităţi, spune textul, au „semnificaţie şi valoare" în taina mântuirii, deoarece în ele „numeroase lucrări sfinte ale religiei creştine sunt săvârşite", care „pot, fără îndoială, să dea naştere în mod efectiv vieţii harului şi trebuie socotite capabile de a deschide intrarea în comuniunea mântuirii" (§3).

Astăzi, la mai bine de jumătate de secol de la promulgarea Decretului, aş îndrăzni să spun că metoda propusă ar putea să se constituie într-un punct de plecare interesant pentru ortodocşii care pregătesc un text analog despre relaţiile Bisericii Ortodoxe cu ceilalţi creştini, care să fie promulgat în cadrul reunirii Sfântului şi Marelui Sinod Ortodox în 2016.

Fără a ignora aspectele ce nu convin din punct de vedere ortodox, asupra cărora vom reveni în paginile următoare, există cel puţin 3 lucruri care trebuie clarificate de ortodocşi iar *Unitatis redintegratio* a făcut-o într-o manieră proprie de acum 50 de ani: el stabileşte principiile ecumenismului romano-catolic, explică pe scurt, dar în mod substanţial, modalitatea de punere în practică şi consideră într-o manieră pozitivă celelalte Biserici şi comunităţi creştine. Cu alte cuvinte, decretul romano-catolic tratează despre chestiunile fundamentale ale ecumenismului şi

dialogului creștin, furnizând baza pe care să se construiască viitoarele relații.

A se pleca doar de la stadiul actual al dialogului, cum se făcea în documentul ortodox propus în 1986 de către cea de a III-a Conferință Ortodoxă Preconciliară, fără a se stabili mai întâi principiile de bază ortodoxe ale acestui dialog, este ca și cum s-ar dori înghețarea în viitor a stării actuale a dialogului. Este, în mod evident, util să se amintească de unde venim și să se remarce progresele sau regresele în anumite dialoguri. Orice teolog onest, deschis dialogului, nu poate spera însă decât că acest stadiu va fi cât de curând depășit. Aici trebuie remarcat că pe de o parte, Biserica Romano-Catolică nu a împrumutat aceeași metodologie, deoarece ecumenismul nu a avut în mod oficial o istorie în Biserica romano-catolică înainte de *Unitatis redintegratio*. Iar această „convertire bruscă" la ecumenism rămâne un act extraordinar în istoria ei.

În mod paradoxal, pe de altă parte, Biserica Ortodoxă dispune astăzi de o bogată istorie de angajament ecumenic, dar, în ansamblul ei, nu manifestă practici unitare. Această diversitate de abordări ecumenice reflectă tocmai viziuni diferite asupra principiilor ecumenismului ortodox. Ce înseamnă să participi în dialogul ecumenic multilateral sau bilateral? Care este judecata ortodoxă cu privire la eclesialitatea altor tradiții creștine? Există o

recunoaştere a realităţii sacramentale dincolo de graniţele Bisericii Ortodoxe? Singurul document oficial de care dispunem este cel publicat de Biserica Ortodoxă Rusă în anul 2000 şi intitulat: *Principii fundamentale cu privire la relaţiile Bisericii Ortodoxe Ruse cu heterodoxia*[198]. Acesta nu cunoaşte, totuşi, o largă recepţie în lumea ortodoxă.

De aceea, cred că *Unitatis redintegratio* poate constitui un model interesant de abordare a problematicii relaţiilor intercreştine pentru Biserica Ortodoxă astăzi.

Concluzii

Părintele Yves Congar spunea în mod critic în anul 1982 că multe dintre textele conciliare erau deja depăşite la acea vreme. Ar fi fost încă de actualitate *Lumen gentium*, Decretul despre ecumenism *Unitatis redintegratio*, care rămânea pentru el „un text frumos", *Dei Verbum* şi, în parte, *Gaudium et spes*[199]. Ceea ce putem spune noi astăzi este că Vatican II rămâne un proiect fiabil, cel după care se conduce Biserica Romano-Catolică. Din perspectivă ortodoxă, sperăm ca Sfântul şi Marele Sinod Ortodox să promulge

198 Text în limba franceză în *La Documentation catholique*, nr. 2246/15 avril 2001, pp. 375-390.

199 Y. CONGAR, „De Pie IX à Jean XXIII", în *Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Centurion, Paris, 1984, p. 34.

texte relevante pentru creştinul ortodox contemporan şi care să fie capabile să privească în viitor, desluşind semnele timpului.

În ceea ce priveste chestiunile studiate, Vatican II a fost un conciliu de compromis, însă meritul său mare este acela că a permis emergența unor concepte ce pot reprezenta adevărate deschideri pentru eclesiologia catolică. În textele ce fac referire la Biserica ca taină, la Biserica - popor al lui Dumnezeu, la constituția ierarhică a Bisericii, observăm schițarea liniilor de fond ale unei eclesiologii romano-catolice a comuniunii ce structurează învățătura despre colegialitate sau despre primat. Desigur, viziunea structurală a Conciliului Vatican II este una ierarhică, însă una care vrea să recupereze comuniunea la toate nivelurile, reafirmând colegialitatea episcopilor, revitalizând practica sinodală, redimensionând sacerdoțiul, reactivând laicii, oficializând ecumenismul[200] şi lista poate continua.

Am fi dorit poate mai mult. Am fi dorit exprimarea şi manifestarea unei eclesiologii a comuniunii ca a noastră. Pentru teologul ortodox, putem vorbi despre o eclesiologie a comuniunii atunci când ea se fondează pe pluralitatea Bisericilor locale în comuniune[201]. De asemenea, putem

---

200 Ioan I. ICĂ jr., „Biserica, societate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi", în vol. *Gândirea socială a Bisericii*, realizat şi prezentat de Ioan I. Ică jr. şi Germano Marani, Deisis, 2002, p. 33.

201 Vezi A. SCRIMA, *Simples réflexions d'un orthodoxe sur la*

vorbi despre manifestarea cu adevărat a sinodalităţii atunci când episcopul reprezintă eparhia sa în sinod. În articularea dintre primat şi sinodalitate, optica ortodoxă este iarăşi una inversă celei romano-catolice: primatul este înţeles în interiorul sinodalităţii şi nu sinodalitatea în interiorul primatului.

În multe domenii Conciliul Vatican II a rămas la jumătatea drumului[202], astfel că el nu este o finalitate, ci o etapă ce postulează noi elaborări. Efortul teologului de astăzi va fi unul de discernământ pozitiv. Dacă privim prin prisma istoriei, observăm că recepţia unor concilii necesită timp şi maturitate. În aceasta optică, recepţia Vatican II nu putem să o considerăm încheiată, în pofida intervenţiilor oficiale ale Curiei romane în „clarificarea" chestiunilor echivoce lansate de Conciliu[203].

Constitution, p. 1282.

202 Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II, Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, p. 84.

203 În acest sens H. Legrand declara: „pentru moment, n-a fost găsit încă punctul de echilibru în recepţia Vatican II referitor la articularea între Biserici locale, Biserici regionale şi întreaga Biserică în cadrul eclesiologiei catolice", în H. LEGRAND, „Eglises locales, régionales et Eglise entière", p. 308.

Dimensiunile teologice ale creştinului în societate

A avea posibilitatea de interpretare a socialului şi a politicului în cheie creştină este un lucru îmbucurător în contextul european de astăzi în care, de cele mai multe ori, ne confruntăm tocmai cu opusul său, adică cu gândirea utilitaristă a creştinismului din perspectivă socială şi politică, consecinţă directă a privatizării religiei.

Din punct de vedere ortodox, drepturile dar şi responsabilităţile cetăţeneşti, cu alte cuvinte raportarea creştinului la lume sau societate, se fundamentează pe o adevărată antropologie teologică. De aceea, într-o primă parte se vor trata fundamentele teologice ale problemei studiate, iar în partea a doua se vor evidenţia câteva consecinţe practice ale acestei viziuni.

Diferitele crize care încearcă societatea contemporană, de la criza economico-financiară actuală, trecând prin cea ecologică, şi până la problemele etice şi bioetice din ce în ce mai presante, zdruncină însuşi fundamentul demnităţii umane. De fapt, acestea nu sunt decât consecinţele unui anumit fel de înţelegere şi de asumare a libertăţii umane, care se realizează prin afirmarea,

de cele mai multe ori în detrimentul celorlalţi şi a creaţiei, a propriului interes egoist. Egoismul acesta precum şi lăcomia nestăvilită promovată astăzi ca model de succes în viaţă pervertesc, umilesc şi strivesc demnitatea omului.

Tocmai de aceea, o abordare teologico-ontologică, dublată de una spirituală este esenţială în aprofundarea sensului poziţionării şi valorii creştinului în societate. În acest sens, nu doar antropologia, ci şi cosmologia şi eshatologia se află în centrul atenţiei noastre, datorită legăturii intime care există între ele.

În rândurile de mai jos voi încerca să punctez câteva aspecte ale antropologiei ortodoxe privită prin prisma unei teologii a darului, dar izvorât din Dumnezeu, adresat omului prin intermediul naturii şi al semenului şi chemat să se întoarcă la Dumnezeu. În această perspectivă, este evident că orice teologie a darului se fundamentează pe o adevărată teologie a iubirii. De fapt, unul din punctele particulare ale antropologiei ortodoxe este tocmai dezvoltarea unei teologii a iubirii, opusă egoismului şi singurătăţii accentuate a omului contemporan. Această iubire îşi are izvorul în inima Preasfintei Treimi şi se revarsă peste creaţie şi omenire pentru a le sfinţi sau îndumnezei.

Dintre multele aspecte pe care se poate întemeia fundamentarea teologică a situării creştinului în societate în

continuare se vor dezvolta doar trei dintre ele, importante în structura viziunii ortodoxe despre om, înţeleasă ca o adevărată antropologie a comuniunii.

Lumea este dar al lui Dumnezeu pentru om

Pentru teologii ortodocşi, lumea nu este rea în sine, ea a fost creată bună şi este expresia dragostei Creatorului faţă de creatura Sa – omul[204]. Semnificaţia profundă a lumii, cât şi finalitatea sa ultimă constau în faptul că ea este chemată să constituie spaţiul sau locul unui imense comuniuni între Dumnezeu şi om, dar şi între oameni, comuniune începută odată cu creaţia omului şi orientată către eternitate[205]: *„Căci n-ai zidit pe om spre pieire, ci spre paza poruncilor şi spre moştenirea vieţii celei veşnice"* (Slujba Sfântului Maslu).

Căderea a întunecat, dar nu a suprimat caracterul teofanic al creaţiei. Creaţia îşi păstrează transparenţa şi

---

204 O dragoste „creatoare care ţâşneşte din însuşi centrul tainei trinitare", cum spunea teologul O. Clement, în *Prefaţa* la volumul Dumitru STANILOAE, *Le génie de l'Orthodoxie*, Desclée, Paris, 1985, p. 12. Lumea este *„dar al lui Dumnezeu... pentru oameni"*. D. STĂNILOAE, „Darul lui Dumnezeu către noi", în rev. *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, nr 3-6/1970, p. 260.

205 A se vedea Sorin ŞELARU, *Biserica – laborator al învierii. Perspective asupra eclesiologiei Părintelui Dumitru Stăniloae*, pp. 254-300.

frumuseţea iar existenţa lumii ocazionează comunicarea dragostei divine către om. Pentru Părintele Stăniloae, de exemplu, categoriile lumii acesteia precum timpul şi spaţiul nu sunt altceva decât mijloace de comuniune şi comunicare, în care omul trebuie să rodească cât mai multe „momente de comuniune", căci „în contemplarea iubitoare... a tainei celuilalt, spaţiul este absorbit de infinit, timpul de veşnicie"[206]. Nu există, din punctul acesta de vedere, opoziţie între timp şi eternitate, între spaţiu şi infinit. Timpul şi spaţiul exprimă în creaţie taina Preasfintei Treimi. Spaţiul este cel al libertăţii şi al mişcării creaturilor între ele şi către plenitudinea eternă în infinitatea lui Dumnezeu[207]. Iar timpul este intervalul între chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul omului, timpul de a ajunge la comuniune, pentru a face roditoare iubirea omului[208].

Părintele Dumitru Stăniloae, continuând pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, a dezvoltat o teologie a creaţiei care arată că raţionalitatea lumii (structura care permite cunoaşterea acesteia prin raţiunea umană) este rezultatul lucrării creatoare a Raţiunii divine [Logosul] şi îşi găseşte finalitatea în comuniunea de Viaţă divină. „Orice obiect

206 D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, IBMBOR, Bucureşti, ²1997, p. 128.

207 D. STĂNILOAE, „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe", în rev. *Contacts*, 27 (1975), p. 453.

208 D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 128-133.

rațional structurat - scrie Părintele Stăniloae - nu este decât mijlocul unui dialog interpersonal. Prin urmare, lumea în calitate de obiect rațional nu este decât mijlocul unui dialog, atât la nivelul gândirii, cât și la nivelul lucrărilor iubitoare, dialog stabilit între Persoana care raționează prin excelență și persoanele umane raționale și, de asemenea între persoanele umane însele"[209]. Dacă aplicăm această reflecție concret la situația vieții, este evident că de fiecare dată când lucrurile, bunurile, resursele lumii nu sunt în serviciul comuniunii, viața se secătuiește sau se distruge. Când rațiunea umană nu se manifestă ca o „cale" a comunicării, ea nu mai este „cuvântul vieții". Ea nu face atunci decât să ridice zidurile egoiste ale lui „a avea" și să conceapă armele ce distrug viața[210].

Astfel, lumea are o importantă semnificație spirituală, care poate ar trebui regăsită astăzi când omul modern este preocupat de responsabilitatea sa pentru natură. Este vorba de sublinierea unei perspective pozitive despre creație, care nu este statică, ci se mișcă odată cu omul, având consecințe importante în raportarea creștinului la spațiu și timp. Creația, ca dar al iubirii lui Dumnezeu pentru om, are posibilități nenumărate de modificare și de multiplicare, care așteaptă actualizarea lor prin lucrarea

209 D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 18.
210 Cf. SB DANIEL de Roumanie, *La Joie de la Fidélité*, Cerf, Paris, 2009, p. 63.

omului. „Cercetător” de la crearea Sa, acesta din urmă are misiunea de a transforma şi completa creaţia şi pe el însuşi. El poate descoperi şi aprofunda, multiplica şi perfecţiona virtualităţile darului şi sensul persoanelor şi lucrurilor prin propriile puteri spirituale în comuniune cu ceilalţi. Lucrurile şi persoanele sunt, astfel, „punţi” către Dumnezeu şi ceilalţi. Aceste punţi devin din ce în ce mai transparente pe măsură ce descoperim în ele virtualităţi şi noi semnificaţii sau pe măsura aprofundării legăturii sau comuniunii noastre cu ele. Natura ca dar constituie, de asemenea, un mediu, un fel de scară prin care omul poate creşte duhovniceşte, dezvoltând o atitudine euharistică adică de mulţumire faţă de Dăruitor. Astfel, omul are responsabilitatea de a transforma liber lucrurile lumii în daruri pentru ceilalţi şi pentru Dumnezeu, Persoană care oferă darurile Sale în vederea unei comuniuni de dragoste mult mai importantă decât darurile însele.

Omul este dar al lui Dumnezeu pentru om

Însă cel mai important, preţios şi „apropiat” dar oferit de Dumnezeu pentru desăvârşirea omului este tot un subiect dotat cu conştiinţă liberă, şi anume semenul său.

Teologul Karl Rahner vorbea inspirat despre *autocomunicarea* lui Dumnezeu, atunci când făcea

distincția dintre Treimea imanentă și cea economică, adică de Dumnezeu pentru noi. Dumnezeu-Persoană își creează din iubire un partener de dialog și de comuniune după chipul Său și-l „programează" să ajungă la asemănarea cu El. Pentru teologii ortodocși, crearea ambivalentă a omului, din țărână și din suflare divină, care devine pentru om suflare de viață, înseamnă că omul este în același timp solidar cu lumea materială și dependent de Viața divină. Astfel, creația materială este structurată teologic după chipul lui Dumnezeu, „suflarea de viață", pneuma, care face din om „ființă vie" (*Gen.* 2, 6), dând omului nu numai un suflet, ci și harul Creatorului, adică viața rațională și viața în comuniune. În primul rând, comuniunea cu Creatorul său, comuniune însă care trece prin semenii săi, adică prin viața socială a omului.

Capacitatea umană de a fi în comuniune cu Dumnezeu este dată prin această „marcă" sau „pecete" a originii sale cerești, care este chipul lui Dumnezeu în om (gr: *eikôn*, ebr: *tselem*, lat: *imago*). Făcut pentru Dumnezeu, sufletul este atras spre El, este „dor/dorință după Dumnezeu", sete nepotolită, cum arată Sfântul Grigorie de Nazianz atunci când exclamă: *„pentru Tine, trăiesc, vorbesc și cânt"*. Chipul lui Dumnezeu în om este tocmai această „capacitate" de comuniune și „aspirația" după această comuniune[211],

211 D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 270.

care stabileşte o înrudire între creatură, creată după chip, şi Creatorul ei.

Expresia patristică „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu" presupune această legătură de înrudire stabilită la Creaţie. Creaţia şi mântuirea se găsesc astfel intim legate. Natura umană devine în Hristos natura ipostasului Fiului lui Dumnezeu, căci între divin şi uman „nu există contradicţie"[212]. Ea este ridicată în Hristos la starea de maximă de comuniune cu dumnezeirea, deoarece a fost creată „capabilă" pentru această comuniune. Bineînţeles că între natura creată şi cea necreată distanţa este imensă. Dar teologia ortodoxă afirmă că distanţa dintre om-creatură şi Dumnezeu-Creator este depăşită prin har sau prin dragostea Fiului Creatorului, care S-a făcut fratele oamenilor făcându-i astfel pe oameni fiii Tatălui Său. Altfel spus, „bunătatea imensă a lui Dumnezeu întâlneşte în om o fiinţă creată după chipul Său"[213].

Deoarece, după cădere, chipul lui Dumnezeu din om nu este distrus, chiar se întunecă sau se desfigurează, iar acest lucru face capabil omul poată dori comuniunea cu Creatorul său. Dezvoltând antropologia patristică, mulţi teologi ortodocşi operează o distiçţie în interiorul

212 D. STĂNILOAE, „Omul şi Dumnezeu", în *Studii de teologie dogmatica*, Craiova, 1991, p. 290.
213 P. NELLAS, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, traduit du grec par Jean-Louis Palierne, Cerf, 1989, p. 22.

voinței umane: ea este cea care poate perverti firea umană, creată bună de Dumnezeu. Căderea este, în această optică, rezultatul utilizării greșite a voinței, adică împotriva firii sale. Nu natura umană se opune lui Dumnezeu, ci păcatul[214]. Pentru studiul nostru, această convingere este importantă, deoarece accentuează faptul că autocomunicarea omului către Dumnezeu sau către semenul său stă în voința lui. De aici, responsabilitatea omului pentru actele sale.

În acest sens, este interesant să punem în evidență poziția părintelui Stăniloae, care preia această idee patristică și o aprofundează transpunând-o în categorii comunionale. El ajunge să sublinieze astfel „duplicitatea" chipului. Acesta se menține în om chiar după cădere. Dar este întunecat de păcat și nu se activează complet în asemănare. Chiar când se activează, poate s-o facă într-un sens greșit, căutând infinitul și veșnicia în lucruri finite și trecătoare. Această idee este dezvoltată de părintele Stăniloae prin intermediul filosofiei lui Maurice Blondel[215]. Vorbind despre lucrarea umană, filosoful francez sublinia setea absolută a omului care nu poate fi satisfăcută de lucruri contingente. Permanenta depășire umană cere un finalitate divină: omul caută să găsească sub simbolul finalităților limitate

214 După N. Cabasila, păcatul nu ține de natura omului, ci mai degrabă de mișcarea sa greșită, fiind o stare a voinței.

215 Idee pe care o regăsim în literatura patristică și la Maxim Mărturisitorul și Nicolae Cabasila.

finalitatea infinită către care aspiră[216]. Astfel, deoarece „se foloseşte de bunuri insuficiente ca şi cum ar fi suficiente că omul se îndatorează în mod infinit. Pentru că ceea foloseşte în el este infinit; iar nenorocirea lui este de a pune, nu timpul în eternitate, ci eternitatea în timp” [217].

Dezvoltând aceste idei, părintele Stăniloae afirmă că patimile, „ataşament infinit la realităţi finite”, vădesc „capacitatea de infinit” a inimii omului. Omul, creat după chipul lui Dumnezeu, caută absolutul. Numai că acest absolut nu este o putere abstractă, ci o Persoană. Mai exact, în căutarea absolutului, omul caută relaţii interpersonale veşnice. El nu se poate mulţumi să rămână închis în relaţii cu realităţi finite. El are nevoie „de relaţie cu realitatea infinită în care se include în acelaşi timp noutatea continuă... Numai în această iubire se poate odihni omul... Raţiunea şi inima noastră se cer după comuniunea cu o Persoană capabilă de o relaţie infinită, ca să-şi explice deplin sensul existenţei şi să-şi umple fiinţa de bucuria neîncetată şi fără lipsuri. Pe ea o intuieşte mintea ca sens suprem al vieţii”[218].

Aceasta pentru că Dumnezeul creştin este social, adică o comuniune perfectă de Persoanel distincte[219]. Unitatea divină este una perihoretică, dinamică, interpersonală, care

---

216 Cf. M. BLONDEL, *L'Action*, II, PUF, Paris, 1963, p. 539.
217 M. BLONDEL, *L'Action*, p. 545.
218 D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 270.
219 D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 195.

permite și autocomunicarea liberă a lui Dumnezeu *ad extra*. Această viziune socială a lui Dumnezeu – Treime conduce pe teologii ortodocși la înțelegerea ființei umane ca o ființă comunională. Dacă oamenii sunt creați după chipul Sfintei Treimi, atunci contextul adecvat pentru adevărata înțelegere a persoanei umane este tocmai teologia trinitară. Treimea este fundamentul ultim și ținta eternă a ființei umane, care există și se actualizează în persoane prin comuniune[220].

Pe de altă parte, dacă omul intră în relație cu comuniunea trinitară și participă la ea, el este în același timp chemat să realizeze pe plan uman o viață de comuniune „după chipul" comuniunii trinitare (*In.* 17, 21). Astfel, omul este considerat prin însăși constituția sa o ființă deschisă semenilor săi iar individualismul drept o consecință a căderii.

De aici, cel puțin două consecințe majore: a) toți oamenii sunt egali în demnitate; b) omul nu-și este niciodată autosuficient ca individ, ci se împlinește în comunitate prin comuniune. Persoana și comuniunea definesc deci decisiv *imago Dei*.

După părintele Stăniloae, persoana umană este „realitatea cu cel mai înalt grad al existenței, pentru că știe de existența sa și a persoanelor și lucrurilor. Și e așa pentru că *este*, ca *eu*, ca *tu* sau ca *el*, ca o conștiință îndreptată

220 D. STĂNILOAE, „Omul și Dumnezeu", p. 232.

spre altă conştiinţă... *Tu* şi *el* înseamnă un răspuns în raport cu *eu*... Acest răspuns nu mi-l pot da pietrele, plantele, animalele... Când încerc să nu-i mai am pe ceilalţi ca *tu* sau ca *el*... *eu* însumi slăbesc în existenţă sau o pierd. Poate într-un *eu* care s-a obişnuit să nu mai aibă deloc un *tu*, stă iadul, extrema împuţinare a existenţei"[221].

Omul, fiinţa umană solidară, întoarsă spre semeni, există pentru o altă persoană şi pentru comuniunea cu ea iar prin aceasta se îmbogăţeşte şi creşte şi el. Sau cum zice Nellas, „deodată persoană şi natură, omul se caracterizează în mod fundamental prin taina iubirii"[222]. Astfel, după teologia ortodoxă, persoana umană nu poate să se realizeze în afara comuniunii cu Dumnezeu şi în afara comunităţii sau societăţii, adică în afara comuniunii cu ceilalţi oameni. De aici şi binecunoscuta zicală latină după care: *unus Christianus nullus Christianus*, precum şi afirmaţia teologilor slavofili că mântuirea este condiţionată de comuniune, deoarece nimeni nu se poate mântui singur.

Creştinul ortodox vede pe om ca pe un chip sau o icoană a lui Dumnezeu, dar al lui Dumnezeu pentru om, la fel ca şi întreaga creaţie, dăruită cu un sens, care orientează spre comuniune şi dialog. *Autocomunicarea personală a lui*

221 D. STĂNILOAE, „Omul şi Dumnezeu", p. 225.
222 P. NELLAS, *Le vivant divinisé*, p. 19.

Dumnezeu în viaţa trinitară, precum şi autocomunicarea lui Dumnezeu către noi în Persona Fiului întrupat şi în Persoana Duhului Sfânt, fără chip şi voce, constituie modelul, sursa, puterea şi scopul oricărei autocomunicări umane către Dumnezeu, dar şi a omului către om. Pentru că *persoana* şi *comuniunea* sunt cele care structurează esenţial orice discurs teologico-ontologic despre om, analogia cu dogma trinitară şi cea a Calcedonului rămân semnificative pentru teologii ortodocşi.

Credinţa într-un Dumnezeu – comuniune de Persoane - identificat de Evanghelistul Ioan cu iubirea însăşi[223], face să ne opunem oricărei forme de exploatare, discriminare sau injustiţie socială. „Programul nostru social este dogma Sfintei Treimi"[224], sau, după cum afirmă un teolog ortodox contemporan, „în lupta noastră pentru drepturile omului, noi acţionăm în numele Sfintei Treimi"[225]. Astfel, din punct de vedere teologic, destinul uman, vocaţia persoanei umane se împlineşte în comuniune, în comunitate, în societate, şi aceasta la toate nivelurile ei: familie, grup, etnie, naţiune, uniune politică a statelor etc.

223 Cf. *1 Ioan* 4, 16: *„Dumnezeu este iubire şi cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne întru el"*.

224 Expresia aparţine gânditorul rus Nikolai Fiodorov (sec. XIX), citat de K. WARE, în *L'île au-delà du monde*, Cerf, Paris, 2005, p. 52.

225 K. WARE, *L'île au-delà du monde*, p. 52.

Iisus Hristos – Darul suprem al lui Dumnezeu pentru oameni

Reluând o temă fundamentală a tradiţiei vechi a Bisericii, Conciliul II Vatican subliniază, în primul capitol al *Constituţiei pastorale privind Biserica în lumea contemporană* (*Gaudium et spes*), că taina omului nu se luminează cu adevărat decât în taina Cuvântului Întrupat: „Căci Adam, cel dintâi om, era chip al Celui ce avea să vină, Hristos-Domnul. Hristos, noul Adam, prin însăşi descoperirea misterului Tatălui şi al iubirii Lui, îl dezvăluie în mod deplin omului pe om şi îi descoperă măreţia chemării proprii. Nu este de mirare, deci, că în El toate adevărurile mai sus amintite îşi află izvorul şi punctul culminant"[226].

Într-adevăr, orientarea hristologică a întregii antropologii constituie firul roşu al gândirii patristice. Ea prelungeşte convingerea generală a Noului Testament după care planul creaţiei şi cel al mântuirii sunt legate în mod intim. Hristos este astfel arhetipul după care a fost modelat omul şi către care tinde[227]. Pentru că natura umană a devenit

226 Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană a Conciliului II Vatican - *Gaudium et spes*, §22. Text în limba română disponibil la: http://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/

227 „Chipul lui Dumnezeu este Fiul, după a cărui chip a fost făcut omul. Şi de aceea, în timpurile din urmă a apărut Fiul ca să facă

natura ipostasului Fiului lui Dumnezeu, Hristos confirmă taina persoanei umane, făcându-se fundamentul intim al veşniciei sale şi al mişcării sale fără de sfârşit[228]. Coborând printre oameni şi luând trup omenesc, Dumnezeu arată de fapt valoarea imensă pe care o acordă lumii şi în special omului: „Omul al cărui chip este luat de Hristos devine el însuşi chip al lui Hristos, locaş al lui Hristos; mai mult, el reflectă pe Hristos, devine un Hristos"[229].

Astfel, Iisus Hristos este *Omul* prin excelenţă, „modelul a ceea ce semnifică pentru noi fiinţa umană, oglinda în care vedem reflectat chipul nostru adevărat"[230], sau cum spunea Kirkegaard, Iisus Hristos este nu numai revelaţia lui Dumnezeu către om, ci şi a omului către om: „El spune: aici vedeţi ceea ce trebuie să fie o fiinţă umană"[231].

---

chipul asemănător cu El", Cf. IRINEU DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, 22, coll. « Sources Chrétiennes » nr. 406, intr., trad. et notes par A. Rousseau, Cerf, Paris, 1995, p. 115.

228 D. STĂNILOAE, „Omul şi Dumnezeu", p. 294.

229 D. STĂNILOAE, *Dieu est amour*, trad., préface et commentaire de Daniel Neeser, coll. « Perspective orthodoxe » nr. 1, Labor et Fides, Genève, 1980, p. 43.

230 K. WARE, *Préface* à Panayiotis NELLAS, *Deification in Christ*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1987, p. 13.

231 S. KIERKEGAARD, *La maladie à la mort*, vol. I, p. 268; citat de J. PELIKAN, *La tradition chrétienne* V, (*Doctrine chrétienne et culture moderne, depuis 1700*), trad. P. Quillet, révisé J.Y. Lacoste, PUF, Paris, 1995, p. 209.

În Persoana lui Iisus Hristos, în care se întâlneşte invitaţia divină şi răspunsul omului, Dumnezeu Se revelează ca Unul şi Trei, natura divină fiind unită cu cea umană în chip neconfundat, neschimbat, neîmpărţit, nedespărţit.

Acest mod paradoxal de menţinere a identităţii în unitate a generat o gândire relaţional-personală despre om, lume şi istorie, care, prin creştinism, a devenit o adevărată *forma mentis* a Europei[232], deschizând cultura europeană spre libertate în comunitate sau unitate în diversitate. Persoana promovată de creştinism, după cum spunea Denis de Rougemont, depăşeşte şi reconciliază într-un fel atât egoismul şi anarhia specifice individului autosuficient, cât şi colectivismul-totalitar al cetăţeanului aservit exclusiv statului. Ele se găsesc judecate în cheia unei alte relaţii, de această dată verticale, care eliberează pe om de teroarea socială şi de arbitrariul individual, obligându-l la o responsabilitate infinită faţă de aproapele[233].

Căci nu este suficient doar „să fii împreună" pentru a fi o adevărată persoană în sens teologic, după cum afirmă Părintele Patriarh Daniel al României[234]. Pentru a actualiza

232 Cf. I. ICĂ jr., „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi", în vol. *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 50.

233 D. de ROUGEMONT, *L'aventure occidentale de l'homme*, Paris, 1957; rezumat la I. ICĂ jr., în „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi", p. 51.

234 PF Patriarh DANIEL, „Drepturile omului - câteva consideraţii

chipul treimic, trebuie trăit în solidaritate, angajament comun, dăruire de sine sau dăruire reciprocă. Nimic nu este mai necesar vieții de comuniune decât dăruirea de sine pentru alții. „Mai ales acum, când criza economico-financiară a devenit o povară pentru unii, este necesar ca demnitatea umană să fie și mai mult apărată de umilirea care derivă din sărăcie, șomaj, exploatare, nedreptate socială, foamete și suferință". Pentru că, din perspectivă teologică, viața omului nu reprezintă doar un „drept", ci, mult mai mult decât atât, ea este un „dar" al lui Dumnezeu (cf. *In.* 10, 10). Un dar de preț care trebuie apărat, păstrat și cultivat în relație, în comuniune, în Biserică și în societate. De aceea, creștinii au ca bază a gândirii lor sociale Evanghelia iubirii lui Hristos față de toți oamenii, iubire care devine și criteriul evaluării vieții umane în istorie (cf. *Mt.* 25, 31-46)[235].

Fiind Omul prin excelență, Iisus Hristos este și Darul prin excelență, Dar care manifestă în mod suprem filatropia lui Dumnezeu pentru oameni: *„Iar când bunătatea și iubirea de oameni (filantropia – gr.) a Mântuitorului nostru Dumnezeu s-au arătat, El ne-a mântuit, nu din faptele cele întru dreptate, săvârșite de noi, ci după a Lui îndurare, prin baia nașterii celei de a doua și prin înnoirea Duhului Sfânt,*

teologice", în vol. *Misiune pentru mântuire. Lucrarea Bisericii în Societate*, Ed. Basilica, 2009, p. 374.

235 PF Patriarh DANIEL, „Drepturile omului - câteva considerații teologice", p. 374.

Pe Care L-a vărsat peste noi, din belşug, prin Iisus Hristos, Mântuitorul nostru" (*Tit* 3, 4-6).

Sfântul Ioan Gură de Aur spune că noi ne putem asemăna lui Dumnezeu prin actul de milostenie sau filantropie manifestat faţă de fratele nostru; iar dacă nu lucrăm acest act, atunci suntem lipsiţi de tot binele. Mântuitorul, continuă Sfântul Ioan Gură de Aur, „n-a spus: *dacă veţi posti, deopotrivă (asemenea) vă veţi face cu Tatăl vostru*. N-a spus: *dacă veţi fi neprihăniţi sau de vă veţi ruga, veţi fi deopotrivă cu Tatăl vostru*; nimic din toate acestea, zic, n-a spus, fiindcă nici Dumnezeu nu face ceva dintr-însele; însă, ce a spus? *Fiţi milostivi, zice, precum şi Tatăl vostru este milostiv* (*Lc.* 6, 36). Acesta este lucrul lui Dumnezeu. Şi dacă nu ai cu tine aceasta, apoi ce ai? *Că milă voiesc*, zice, *iar nu jertfă* (*Osea* 6, 6)." (*Comentariile sau explicarea Epistolei a doua către Timotei*, Omilia VI).

Înainte de a fi răstingnit, Mântuitorul Iisus Hristos lasă ca testament ucenicilor Săi porunca iubirii, pe care El însuşi o numeşte *nouă* şi pe care o repetă mai târziu, ca şi cum ar fi vrut să se asigure că ucenicii Lui au reţinut-o: „*Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiţi unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, aşa şi voi să vă iubiţi unul pe altul*" (*In.* 13, 34; 15, 12). Noutatea şi implicit măreţia ei vine din faptul că măsura iubirii nu este una din lumea aceasta, nefiind răspunsul la iubirea oferită de oameni lui Dumnezeu,

fiindcă, aşa cum spune Sfântul Ioan Evanghelistul, *„El ne-a iubit cel dintâi"* (*1 In.* 4, 19). Ea indică cât se poate de clar că iubirea aproapelui se înrădăcinează în iubirea lui Dumnezeu. De aici, superioritatea ei atât faţă de legea naturală sau a firii, care se arată atunci când raţiunea umană îşi manifestă libertatea ei prin solidaritatea cu toţi cei de acelaşi neam sau natură: *Mt.* 7, 12: *„toate câte voiţi să vă facă vouă oamenii, asemenea şi voi faceţi lor"*, cât şi faţă de legea scrisă, care invită la completarea acestei solidarităţi cu grija pentru fericirea semenului: *„să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi"* (*Levitic* 19, 18)[236].

Slujirea aproapelui – darul omului pentru Dumnezeu

Iată esenţa mesajului creştin: iubirea cu care iubim pe ceilalţi trebuie să fie una gratuită, care se autodăruieşte, se jertfeşte, constituind cale de întâlnire cu darul lui Dumnezeu, dar şi cu Dumnezeu însuşi. Această iubire este radical diferită de una simplă-morală, căci îşi are izvorul şi modelul în Dumnezeu-iubire, adică se raportează la Dumnezeu în lucrarea ei şi vede pe destinatarul iubirii prin

236 Cf. I. BRIA, *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, vol. I, Ed. Andreiană, Sibiu, 2009, p. 128.

„ochii" iubirii lui Dumnezeu. Demnitatea ființei umane este mult mai bine evidențiată atunci când este pusă în lumină convingerea prezenței chipului lui Dumnezeu în aproapele nostru, iar o relație egoistă a omului numai cu Dumnezeu este o simplă iluzie. În creştinism, iubirea lui Dumnezeu este atât de unită cu iubirea aproapelui, încât Sfântul Ioan Gură de Aur spune că aceste două iubiri sunt legate împreună, „ca o funie" (*Comentariu la Evanghelia de la Ioan,* omilia LXXVII, 1).

Astfel cred că ar trebui înțeleasă convingerea Sfântului Evanghelist Ioan: *„Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăşte, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubeşte pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească. Şi această poruncă avem de la El: cine iubeşte pe Dumnezeu să iubească şi pe fratele său*" (*1 In.* 4, 20-21). Chiar şi cei care au ales să părăsească lumea pentru a se retrage în rugăciune sau vorbire cu Dumnezeu, cum sunt pustnicii, au iubit lumea şi pornind pe drumul desăvârşirii, au încercat să ajute cât mai mult pe aproapele lor. „Sfințenia, cea mai înaltă valoare creştină, - spune Părintele Stăniloae într-un articol din tinerețe - a fost determinată în Răsărit prin fapte, nu prin doctrină... Creştinismul răsăritean nu e numai un creştinism al *credinței drepte* şi al contemplației; el este, în natura şi în istoria lui din timpurile de libertate,

în egală măsură un creştinism al faptei. *Taina faptei este prețuită în mod egal cu taina credinței*"[237].

Aşa cum am subliniat mai sus, filantropia lui Hristos s-a manifestat în primul rând ca lucrare de mântuire a neamului omenesc: „*După cum şi Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El şi să-Şi dea sufletul răscumpărare pentru mulți*" (*Mt.* 20, 28). În cadrul acestei lucrări filantropice generale, Mântuitorul a învăţat, a vindecat şi a miluit sau ajutat pe cei săraci. La această lucrare i-a asociat şi pe ucenici: îi trimite să *tămăduiască pe cei neputincioşi, să învieze pe cei morți, să curăţească pe cei leproşi, să scoată pe demoni; ceea ce au primit în dar, în dar trebuie să dea* (cf. *Mt.* 10, 8); unuia dintre ei îi încredinţează punga din care se miluiau săracii, şi aşa cum subliniază unii comentatori, această milostenie era atât de frecventă şi obişnuită în cercul de ucenici ai Mântuitorului, încât în noaptea în care a fost vândut Iisus, mulți dintre ei ar fi înțeles cuvintele adresate lui Iuda: „*Ceea ce faci, fă mai curând*" (*In.* 13, 27), ca pe o invitaţie să se ducă să facă milostenie cu cineva.

Este adevărat că Mântuitorul Însuşi afirmă: „*Pe săraci totdeauna îi veți avea cu voi*" (*Mt.* 26, 11). Cuvintele Sale descriu omniprezența fenomenului social al sărăciei,

---

[237] D. STĂNILOAE, „Organizarea carităţii publice", în *Telegraful Român*, nr. 37/1934, citat din *Cultură şi duhovnicie*, vol. I, Ed. Basilica, 2012, p. 483 (s.n.).

care paradoxal, constituie o şansă pentru mântuirea noastră, a tuturor. Căci, oricât de perfectă ar fi societatea pe care încercăm să o construim aici, pe pământ, neputinţă, suferinţă, singurătate şi nevoie de ajutor tot vor exista. Căci tot atât de adevărat este că i-a îndemnat pe ucenici, şi prin ei, pe noi toţi: „*Daţi-le voi să mănânce*!" (*Lc.* 9, 13). Pentru că El e cel sărac, cel în nevoie, cel bolnav, cel flămând, cel lipsit de libertate sau cel prigonit. Aşa ar trebui înţelese şi cuvintele adresate lui Saul pe drumul Damascului, cel care-i prigonea pe ucenicii Mântuitorului: „*Pentru ce Mă prigoneşti?*" (*F.Ap.* 9, 4).

De fapt, Hristos se identifică cu persoanele care au nevoie de filantropie, cu cei în care demnitatea umană este umilită. „*Mie îmi dai!*" (*Mt.* 25, 42). Sau, cum spune şi Sfântul Ioan Gură de Aur, „*săracul întinde mâna iar Dumnezeu este Cel ce primeşte*"[238].

În Noul Testament, afirma papa Benedict al XVI-lea în enciclica *Deus caritas est*, iubirea-agapé, exprimă „experienţa iubirii care devine acum o veritabilă descoperire a celuilalt, depăşind caracterul egoist dominant în mod clar înainte. Acum iubirea devine grija faţă de altul şi pentru altul. Nu se mai caută pe sine însăşi ... dimpotrivă, caută binele fiinţei iubite; devine renunţare, este gata de sacrificiu,

238 Din vol. *Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1994, p. 72.

chiar îl caută"[239].

Este interesant şi că în pericopele ce se citesc în cadrul Tainei Sfântului Maslu (taină a vindecării în tradiţia ortodoxă), găsim tocmai aceste îndemnuri ale Sfântului Apostol Pavel adresate creştinilor: fiecare să poarte *slăbiciunile celor neputincioşi* (cf. *Rm.* 15, 1) sau să-şi poarte *sarcinile unii altora*, împlinind legea lui Hristos (cf. *Gal.* 7, 1), să *sprijine pe cei neputincioşi, să fie îndelung-răbdători faţă de toţi* (cf. *1 Tes.* 5, 14), căci roada Duhului este *dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine*,... (cf. *Gal.* 6, 22). Aceasta arată că filantropia creştină, izvorâtă din filantropia divină, a fost un mod obişnuit de vieţuire încă din Biserica primară: *„stăruiau în învăţătura apostolilor şi în împărtăşire, în frângerea pâinii şi în rugăciuni... îşi vindeau bunurile şi averile şi le împărţeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare*" (*F.Ap.* 2, 42,45).

De aceea, Biserica continuă lucrarea lui Hristos şi a ucenicilor în lume, mărturisind prin diaconia sau slujirea semenului iubirea lui Dumnezeu pentru toţi oamenii, descoperită în Persoana Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Iar dacă Biserica este Hristos extins în umanitate[240], diaconia

---

239 Enciclica *Deus caritas est*, §6; la http://www.magisteriu.ro/deus-caritas-est-2005/

240 D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 138.

aceasta nu este ceva care ţine de *bene esse* al Bisericii, ci de însuşi centrul naturii sale, fiind alături de predicare şi de cult, cel de-al treilea pilon al misiunii ei.

Provocările crizei economice europene şi răspunsul Bisericii

De aceea, Biserica, ce are o constituţie divino-umană, fiind în lume, dar nu din lume, are misiunea de a sluji lumii, pentru ca s-o sfinţească. Această „seminţie aleasă", „popor al lui Dumnezeu" (*1 Pt.* 2, 9-10) are cetatea stătătoare în ceruri (*Filip.* 3, 20; *Evr.* 13, 14), dar aceasta nu înseamnă că Biserica sau creştinul nu participă la viaţa cetăţii de aici. Este sugestiv de amintit că în rugăciunea din gradina Ghetsimani, Mântuitorul S-a rugat Tatălui pentru ucenicii Săi cu aceste cuvinte: *„Nu Mă rog ca să-i iei din lume, ci ca să-i păzeşti pe ei de cel viclean... Precum M-ai trimis pe Mine în lume, şi Eu i-am trimis pe ei în lume"* (*In.* 17, 15, 18). În documentul din anul 2000 despre *Fundamentele Concepţiei Sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse* publicate de Sinodul episcopal jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse, putem de altfel citi: „Dispreţuirea maniheică a lumii înconjurătoare nu este permisă. Participarea creştină la ea trebuie să fie întemeiată pe conştiinţa faptului că lumea, socium-ul şi statul sunt obiecte ale iubirii lui Dumnezeu,

fiindcă ele trebuie transformate şi curăţite după principiile iubirii poruncite de Dumnezeu. Creştinul trebuie să vadă lumea şi societatea în lumina scopului lor ultim, în lumina eshatologică a Împărăţiei lui Dumnezeu" (I.3.)[241].

Această viziune eshatologică asupra lumii a marcat profund istoria creştinismului, de la contemporanii Mântuitorului, trecând prin apologeţi, apoi prin mutaţia contantiniană şi experienţa Bizanţului sau a Sfântului Imperiu Roman. Pentru că, aşa cum spunea Sfântul Apostol Pavel, purtăm această comoară în vase de lut (*2 Cor.* 4, 7), creştinii au fost ispitiţi deopotrivă să fugă de lume, dar şi de ideea realizării cetăţii lui Dumnezeu pe pământ, povestea Bizanţului fiind în acest sens o adevărată aventură în politica creştină. În „Commonwealth-ul creştin", cum îl numeşte George Florovsky, „îmbisericirea" şi „cetăţenia" erau pur şi simplu identice. Numai creştinii puteau fi cetăţeni. Toţi cetăţenii erau obligaţi să fie ortodocşi în crez şi comportament... Biserica şi Împărăţia erau în cele din urmă o Singură Societate, o Singură Civitas - *Respublica Christiana*[242]. Şi totuşi, chiar în această societate în care cetăţenia şi creştinătatea se confundau, unii au ales să fugă de lume. Aceştia au fost monahii, tocmai pentru a arăta

241 *The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church*, la: https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/

242 G. FLOROVSKY, *Christianity and Culture*, Nordland Publishing Co., Belmont, Massachusetts, 1974, pp. 70-75.

eşecul unei astfel de societăţi. Este adevărat, în acelaşi timp, că unii au susţinut această alegere pe o teologie a purificării, în care este foarte importantă restabilirea iniţială a comuniunii sufletului uman cu Logosul divin. În acest caz, îndepărtarea de societate, renunţarea şi curăţirea de cele materiale erau mult mai importante decât misiunea de transformare euharistică a lumii[243].

Bineînţeles, cetăţenia europeană şi Uniunea Europeană sunt altceva, cu toate că există şi puncte comune. E cert că Părinţii Europei s-au fundamentat pe idei creştine când au imaginat noua Europă, promovând o perspectivă personalist-comunitară, dar să nu uităm că între Bizanţ sau între Sfântul Imperiu Roman şi Uniunea Europeană au existat evenimente care au marcat profund raportarea societăţii la Biserică sau religie. De aceea şi valorile creştine aflate la temelia construcţiei europene au evoluat sau s-au diluat cu timpul fiind înlocuite cu altele. De aici şi dihotomismul artificial între tradiţional şi la moda, ca şi cum ar fi vorba de comparaţia între tehnologie şi noile tehnologii. Dovadă este criza actuală, care, chiar dacă n-a fost provocată de Europa, a fost simţită în mod extrem de europeni. Oare de ce? Pentru că idei precum pacea sau solidaritatea, fundamentale Europei şi care se bazează pe

243 A se vedea Ioannis ZIZIOULAS, *Prelegeri de dogmatică creştină*, Ed. Sophia, 2014, pp. 233-252.

respectul reciproc și pe punerea în comun a resurselor, au fost substituite de lupte economice îndârjite între țări și firme. Cum explica de curând un înalt funcționar european, toate țările europene (cu o singură excepție - Finlanda) au încălcat „regulile jocului" european adică înțelegerile comune și de aceea criza a lovit atât de crunt Europa. Egoismul, protecționismul, secretismul și înșelăciunea utilizate de statele membre au biruit onestitatea, transparența, solidaritatea și unitatea europene. Nici statele și nici marile firme europene nu au promovat solidaritatea, ci câștigul egoist. În aceste condiții, când oamenii politici, conduși de interese economice, nu mai cred decât atunci când le convine în Europa, este greu de depășit criza financiaro-economico, dar și socialo-politică, pentru că, așa cum sublinia și președintele Comisiei Europene în discursul său despre Starea Uniunii din 2012, Europa se confruntă și cu o criză de încredere generalizată: este vorba de neîncredere între Statele membre, neîncredere între State și instituțiile europene, între partenerii sociali, între cetățeni și Uniunea Europeană[244].

Poate că această criză de încredere este tocmai rezultatul unei exagerări, fără o acoperire totală în realitate, dac-ar fi să împrumutăm un limbaj financiar de lemn folosit tot mai des astăzi. Raportându-ne la planul

244 http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-12-596_en.htm

mondial, Europa constituie un model şi o referinţă mai ales în ceea ce priveşte cultura libertăţii şi a sistemului social şi au fost extrem de mediatizate (fără a fi luate în serios) strigătele tinerilor care au participat la primăvara arabă care-şi doreau, nici mai mult nici mai puţin decât să fie şi ei în Europa. Există astfel un pericol de sacralizare a cetăţeniei europene, care vine, probabil, din străvechiul sentiment de superioritate al europenilor. De aceea, chiar dacă la mod peiorativ, poate că modelul cetăţeniei europene a fost tocmai ideea creştină a Împărăţiei Cerurilor după cum e descrisă în cap 14, 2 al Evangheliei după Ioan: *„în casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt*" – şi nu toate de aceeaşi mărime, mărire şi importanţă! Căci dacă e să privim de această dată din interiorul Uniunii, se observă în Europa de azi că unii cetăţeni sunt locuitori ai unor locaşuri inferioare. Şi te întrebi pe bună dreptate cum să fie încredere între cetăţeni şi Uniunea Europeană atunci când drepturi fundamentale ale cetăţeniei europene şi visul frumos ambalat al împărăţiei cerurilor pe pământ nu sunt oferite tuturor cetăţenilor statelor membre UE. Aceşti cetăţeni europeni de mâna a doua nu pot să circule liber în interiorul uniunii, nici să muncească sau să se bucure de aceleaşi drepturi sau protecţii sociale în afara ţării lor. Pentru că nu există solidaritate socială între State, libertatea de mişcare sau de muncă – chiar dacă este

oferită „gracieusement”, nu va avea decât un sens - de la cei săraci spre cei bogaţi.

În faţa acestor provocări, Biserica nu poate decât să afirme din nou cu putere faptul că utilitatea economică nu subminează egalitatea ontologică şi demnitatea persoanei umane, încercând o nouă „suflare de viaţă”, care să dea Europei atât un suflet viu cât şi viaţa de comuniune pentru care a fost creată. Pe de altă parte şi Bisericile, mai ales cele ortodoxe, trebuie să dea dovadă de o fidelitate reînnoită şi creatoare, evitând în acelaşi timp *izolarea şi dizolvarea* în societate. Căci nu doar statele, ci şi Bisericile Ortodoxe organizate pe principii etnice, vor trebui să-şi intensifice universalitatea-catolicitatea pentru a uni libertatea locală sau naţională cu coresponsabilitatea europeană[245].

Afirmând cu putere rolul capital al valorilor moral-spirituale în societatea contemporană, Biserica are astfel misiunea de a lucra la reclădirea edificiului european prin înlocuirea egoismului cu solidaritatea, a indiferenţei cu grija faţă de alţii, a obsesiei profitului cu bucuria dăruirii, a neîncrederii cu speranţa[246].

---

245 SB DANIEL de Roumanie, *La Joie de la Fidélité*, p. 264.
246 SB DANIEL de Roumanie, *La Joie de la Fidélité*, p. 264.

În loc de concluzii

Am încercat aici o transpunere analogică în antropologie a conceptulelor de *autocomunicare* şi *autodăruire*, folosite de teologii secolului XX cu referire specială la teologia trinitară şi hristologică. Punctul de plecare al studiului a fost convingerea că din punct de vedere teologic, termenul de autodăruire este mai mult, adică *mai complet* decât cel simplu de dăruire, şi surprinde mai bine sensul filantropiei creştine, care nu doar dă ceva, ci se dăruieşte total: *„Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să şi-l pună pentru prietenii săi”* (*In.* 15, 13); şi în care nu doar se dă ceva, ci pe cineva, adică pe Dumnezeu lui Dumnezeu. Pe de altă parte, termenul de autocomunicare sau de autodăruire este poate mai fericit pentru că subliniază mai clar *libertatea omului* în actul filantropic.

Filantropia creştină, pe care se fundamentează societatea creştină, îşi are sursa în Dumnezeu Treime de Persoane egale, care se iubesc autodăruindu-se reciproc şi care, tot din iubire, se autodăruiesc omului. Acest act filantropic se descoperă omului, în mod general, prin darul lui Dumnezeu, care este natura sau cosmosul. Natura constituie cale, scară şi spaţiu imens dăruit de Dumnezeu

în vederea desfășurării comuniunii Creatorului cu creatura Sa și a comuniunii interumane.

În mod special însă, dragostea lui Dumnezeu se arată omului prin om, adică prin semenul sau aproapele său. Creat după chipul lui Dumnezeu - personal, omul nu este o ființă solitară, ci socială, chemată să dezvolte o viață de comuniune după chipul celei trinitare. Omul este dar al lui Dumnezeu pentru om, pentru că persoana umană se împlinește doar în comuniune.

Or, Omul cu majusculă este Iisus Hristos, Adam cel dintâi, arhetipul după care a fost creat omul și asemănarea spre care tinde. Întrupându-Se, din filantropie pentru noi, Fiul lui Dumnezeu asumă firea umană întreagă, ridicând-o la demnitatea pentru care a fost creată. El ne-a dăruit viață dăruindu-Se pentru viața lumii: *„Eu am venit ca viață să aibă și din belșug să aibă”* (*In.* 10, 10).

Autodăruirea lui Dumnezeu arătată în Iisus Hristos constituie pentru creștin izvorul, modelul și scopul oricărei *autodăruiri a omului către om*. Prezența lui Hristos în inima omului este izvorâtoare de autodăruire pentru semenul în suferință sau în nevoi. Mai mult decât atât, ceea ce oferim semenului prin autodăruirea noastră este tocmai Persoana și iubirea Dăruitorului, adică pe Hristos însuși și Vestea Sa Bună. Măsura cu care măsurăm dăruirea noastră este iubirea lui Hristos; măsura cu care

vom fi măsuraţi, va fi însă iubirea sau dăruirea noastră concretă. De aceea, *filantropia este criteriul mântuirii noastre*. Ceea ce diferenţiază net un act filantropic creştin de un altul moral este dubla conştiinţă a creştinului că ceea ce dăruieşte dăruieşte din ce a primit de la Dumnezeu şi că cel căruia îi dăruieşte este tot Dumnezeu, tainic prezent în omul bolnav, sărac, flămând, gol, umilit, privat de libertate sau persecutat. *„Ale Tale dintru ale Tale Ţie ţi-aducem de toate şi pentru toate"* al Liturghiei euharistice se continuă astfel şi în plan social. Lucrarea filantropică a Bisericii nu este altceva continuarea lucrării filantropice, vindecătoare şi mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu, Care din iubire pentru oameni S-a făcut Om, autodăruindu-se până la jertfa de pe cruce.

A fi aproape de cel singur sau de cel în suferinţă, a ajuta dezinteresat pe aproapele, a mângâia pe cel exclus sau marginalizat, constituie pentru creştinul ortodox nu doar o faptă complementară practicării credinţei şi misiunii sale, ci chiar centrul acestora. *„Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea dragoste (agápen - gr.) unii faţă de alţii"*. (*In.* 13, 35). De aceea, pentru marele părinte social al Ortodoxiei, Sfântul Ioan Gură de Aur, indiferenţa la nevoile semenului, nemilostenia sau zgârcenia sunt în capul listei de păcate care ne închid cerul, pentru că ne închid în finitudinea noastră egoistă.

„Ai un bănuț? Cumpără cerul cu el – îndeamnă sfântul din Antiohia –, nu pentru că cerul e ieftin, ci pentru că Stăpânul e bun!” (*Omiliile despre pocăință*, Omilia III).

Concluzii finale

Am încercat în această lucrare să tratăm despre unitate şi comuniune în Biserică sau, mai bine spus, să abordăm chestiunea unităţii Bisericii în lumina comuniunii-koinonia. În acest sens, am văzut că unitatea Bisericii înţeleasă drept comuniune se fundamentează pe comuniunea-perihoreza trinitară şi pe autodăruirea lui Dumnezeu pentru lume, de aceea nu înseamnă subordonare ci mărturisire, slujire, solidaritate, autodăruire sau jertfire pentru comuniune. În lumina koinoniei-comuniuni, unitatea Bisericii este înţeleasă ca o *unitate în libertate responsabilă*, deoarece nu este o simplă unitate socială, ci unitate în Dumnezeu. Izvorând din însăşi Fiinţa şi Viaţa trinitară, din unica persoană a Dumnezeului-Om - Iisus Hristos, comuniunea structurează fiecare aspect al fiinţei şi trăirii eclesiale. Constituţia Bisericii este una comunională, deoarece este prezenţă şi lucrare a lui Dumnezeu, Trinitate de Persoane divine, în mijlocul persoanelor umane adunate la un loc pentru a se împărtăşi din Viaţa de comuniune a lui Dumnezeu. Identitatea Bisericii este comunională deoarece izvorăşte din „Unul Sfânt, Unul Domn, Iisus Hristos" – Capul ei. Biserica este Trup al lui Hristos şi Templu al

Duhului Sfânt, în care comuniunea cu Hristos prin Duhul Sfânt face din oameni receptacule ale Împărăției lui Dumnezeu în lumea aceasta. Iar lucrarea Bisericii nu este alta decât așezarea omului în libertate pe calea comuniunii/ theosis cu Dumnezeu, un Dumnezeu milostiv, întors spre oameni. Cum spunea Părintele Stăniloae, „Biserica nu are voie să doarmă, ci trebuie să rămână neîncetat trează, activă, și gata să poarte, din iubire pentru oameni, Crucea ca pe o strădanie de a-i ajuta în duhul compasiunii, așa cum a făcut-o Hristos. Vremea noastră este vremea slujirii și a compasiunii. Biserica trebuie să se arate o slujitoare duhovnicească, care le înfățișează oamenilor orizontul iubirii și-i ajută să înainteze tot mai departe către acest orizont"[247].

În introducerea lucrării, am menționat riscurile la care structurile eclesiale, aceste „vase de lut" umplute de autoritatea lui Dumnezeu, trebuie să ia aminte pentru a face pe deplin transparentă lumii Viața lui Dumnezeu. În acest sens, analogia folosită de Mitropolitul Bartolomeu Anania în volumul *Apa cea vie a Ortodoxiei* se poate constitui într-o completare interesantă, arătând deodată izvorul comun, dar și importanța vasului/a fântânii pentru păstrarea nealterată a conținutului: Apa cea Vie. „Filologia biblică știe că

247 *Mica Dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, ediția a III-a, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 61.

manuscrisele cele mai vechi sunt și cele mai adevărate, deoarece ele nu sunt contaminate de greșelile involuntare ale copiștilor sau de cele voluntare ale ereticilor. Sfinții Părinți știau, de asemenea, că adevarata credință este aceea mai veche, adică cea predată de Sfinții Apostoli. Biserica știe că apa cea vie a unei fântâni se pastrează ca atare numai dacă fântâna este adâncă și dacă pereții ei sunt zidiți din pietre tencuite. Ei bine, cele șapte Sinoade Ecumenice nu sunt altceva decât pietrele tencuite ce apără apa cea vie de apele viiturilor. Aici, între viu și viitură este toată drama sfâșierilor la care este supusă cămașa lui Hristos. Pânza freatică este una singură, fântânile pot fi mai multe, chiar foarte multe. Care este cea adevărată? Aceea care s-a ferit și se apără de viituri. O numim Ortodoxie. Acuzată de conservatorism, Ortodoxia e singura care știe ce conservă: apa cea vie a Evangheliei lui Hristos, pururea înnoitoare prin Duhul Sfânt. Și e de-ajuns"[248].

Eludând nuanțele apologetice din textul citat, este important de reținut faptul că unitatea nu este doar un atribut al Bisericii, ci însăși viața sa[249]. Ea este dar al lui Hristos, prin Duhul Sfânt, și nu operă sau lucrare a omului. Omul însă poate coopera cu harul lui Dumnezeu pentru rodirea

248 Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Apa cea vie a Ortodoxiei*, Ed. Renașterea, Cluj, 2002, p. 49.

249 Cf. Nikos NISSIOTIS, „The Witness and the Service of Eastern Orthodoxy to the One Undivided Church", p. 74.

şi manifestarea unităţii Bisericii în lume sau poate alege să se separe de Biserica întreagă în care se manifestă plenar Hristos, prin Duhul Sfânt. În acest sens, aşa cum spunea teologul John Meyendorff, Biserica nu poate fi „mai mult sau mai puţin" *una* sau „mai mult sau mai puţin" *catolică*[250]. Iar misiunea ei se descoperă în actualizarea continuă a comuniunii dintre Dumnezeu şi om manifestată o dată pentru totdeauna în persoana Cuvântului Întrupat. Pentru că identitatea ei este cu adevărat particulară, fără corespondent în lumea aceasta: este *unitate şi comuniune în Tatăl şi în Fiul şi în Sfântul Duh*[251], Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită.

Astfel, cu toate că în Ortodoxie în general nu putem vorbi de o ierarhie a adevărurilor, şi de aici, poate, adeseori dificultatea de prioritizare în cadrul dialogului intercreştin, precum şi desele mutări de centru de greutate spre un aspect sau altul al unităţii, totuşi se poate observa că teologii ortodocşi ancorează în primul rând chestiunea unităţii Bisericii în cele două dogme fundamentale ale creştinismului: cea hristologică şi cea trinitară. De aici şi insistenţa ortodoxă pe Crezul niceo-constantinopolitan ca bază sau punct de de pornire a dialogului intercreştin.

Deceniile ce au urmat evenimentului major în

250 John MEYENDORFF, *Catholicity and the Church*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New York, 1983, p. 10.

251 Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în col. PSB 41, p. 1060.

eclesiologia secolului al XX-lea, care a fost Conciliului II Vatican, au fost martorele eforturilor susținute de a degaja diferite modele ale unității eclesiale către care aspiră creștinătatea. În tot acest demers s-a susținut și s-a cristalizat o anumită distincție între ceea se poate numi *unitate eclesială* și *comuniune eclesială*. Dacă nu se poate vorbi despre unitate fără comuniune, în cel de al doilea caz, s-ar putea accepta o comuniune, fără ca unitatea eclesială deplină să fie atinsă. Într-o perspectivă eshatologică, este adevărat că cele două modele se întâlnesc (sau se speră să se întâlnească), cu alte cuvinte comuniunea deplină dorită între creștini să se identifice cu unitatea eclesială. Însă chiar și astăzi în dialogul intercreștin această tensiune este vizibilă, cu toate că nu se mai vorbește despre „modele", ci mai mult despre „viziuni" ale unității. Pentru teologul ortodox, această distincție este greu de acceptat, demers însă posibil pentru creștinii de tradiție protestantă, și cu anumite nuanțe, chiar și pentru romano-catolici. Pentru cei din urmă, distincția introdusă de *Unitatis redintegratio* între diferitele grade de comuniune ale creștinilor din afara Bisericii cu Biserica Romano-Catolică, permite într-un fel categorizarea eclesialității celorlalte tradiții creștine. De aceea, comuniunea reală intimă, chiar dacă incompletă, cu Biserica Ortodoxă permite fără probleme recunoașterea Tainelor și a preoției acesteia din urmă, precum și

comuniunea euharistică în anumite circumstanțe.

În eclesiologia ortodoxă, această diferențiere a comuniunii cu celelalte tradiții eclesiale nu există în teorie, chiar dacă practica iconomiei sacramentale arată altceva. Este adevărat că judecata purtată în acest caz este una personală, aplicându-se doar persoanei care dorește să devină ortodoxă. Însă aceasta se fundamentează pe recunoașterea unei anumite eclesialități a comunității din care provine, în funcție de apropierea sau de depărtarea de tradiția ortodoxă. Or, dacă se admite o diferențiere a apropierii sau depărtării de viața ortodoxă a comunității de origine, s-ar putea admite și o anumită legătură mai mult sau mai puțin strânsă între Ortodoxie și celelalte tradiții.

Marele pas făcut de Biserica Romano-Catolică acum mai bine de 50 de ani prin decretul său despre ecumenism a fost ca, în abordarea comunională, principiul personal să fie depășit și completat prin cel comunitar. Nu numai creștinii ca persoane au fost apreciați în mod pozitiv, dar și comunitățile lor de origine. Din diferite motive, Biserica Ortodoxă în ansamblul ei nu are o practică comună a raportării sale la celelalte confesiuni creștine de astăzi. Una din sarcinile nu foarte ușoare ale viitorului Mare Sinod Ortodox ar fi să enunțe principiile actuale ortodoxe fundamentale de dialog ecumenic. Aceste principii ar ajuta la clarificarea tipului de raport care poate să se stabilească între Biserica Ortodoxă

şi celelalte comunităţi creştine.

Părinţii Bisericii, preocupaţi de unitatea şi pacea Bisericii, au avut curajul în timpul lor de a distinge între comunităţile creştine despărţite de Biserică. Fidelă mesajului său mântuitor, Biserica trebuie să-şi precizeze astăzi propria situare. Pe lângă importanţa acestora în asumarea reală a dialogului intercreştin, consecinţele misionar-pastorale pentru Biserica Ortodoxă a unei astfel de aşezări, în contextul societăţii pluriconfesionale în care trăiesc milioane de credincioşi ortodocşi, sunt evidente. Problema recunoaşterii tainelor din afara Bisericii, a modului în care un neortodox este primit în cadrul Ortodoxiei, a felului de abordare a căsătoriilor mixte, a raportării şi asumării dialogului intercreştin în care Biserica Ortodoxă este implicată de atâtea veacuri şi încă multe altele sunt de mare actualitate şi destul de problematice.



Bibliografie

AFANASSIEFF, Nicolas, *L'Eglise du Saint-Esprit*, coll. « Cogitatio Fidei » nr. 83, Cerf, Paris, 1975.

-, „L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes", în rev. *Irénikon*, 38 (1965), pp. 337-352.

-, „Le Concile dans la théologie orthodoxe russe", în rev. *Irénikon* 35 (1962), pp. 316-339.

-, „Una Sancta", în rev. *Irénikon*, 36 (1963), pp. 436-475.

ALBERIGO, Giuseppe, „L'Eglise en tant que communion", în *Histoire du Concile Vatican II*, tome IV, Cerf, Paris, 2003.

ALEXE, Ştefan, „Biserica Una şi bisericile cele multe", în rev. *Ortodoxia*, An XXV, nr. 2 (1973), pp. 320-325.

-, „Însuşirile şi limitele Bisericii", în rev. *Studii Teologice*, An XXVIII, nr. 7-10 (1976), pp. 705-713.

ALFEYEV, Hylarion, *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, coll. *Théologie*, Éd. du Cerf, Paris, 2001.

ARION, Leon, „Unitatea şi universalitatea Bisericii după epistolele pauline", în rev. *Studii Teologice*, An XIX, nr. 1-2 (1967), pp. 45-61.

ASSEMBLEE EXTRAORDINAIRE DE L'EGLISE ORTHODOXE RUSSE, *Principes fondamentaux régissant les relations de l'Église orthodoxe russe avec l'hétérodoxie*. Trad. în: *La Documentation catholique*, XCVIII (2001), pp. 375-390.

AMHERDT (F.-X.), GONZALEZ (P.), HOEGGER (M.), PAIK (H.) (eds.), *Vers une catholicité œcuménique ?*, Academic Press, Fribourg, 2013.

BAILLARGEON, Gaietan, *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise-Communion. L'œuvre de Jean Zizioulas*, Ed. Paulines & Médiaspaul, Montréal & Paris, 1989.

BARTH, Karl, *L'Eglise*, Labor et Fides, Genève, 1964.

BARTOLOMEU, Valeriu Anania, *Apa cea vie a Ortodoxiei*, Ed. Renaşterea, Cluj, 2002.

BIRMELE, André, *La communion ecclésiale, Progrès œcuménique et enjeux méthodologiques*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 218, Cerf, Paris, 2000.

-, „Communion eucharistique et communicatio in sacris appliquée à l'Eucharistie. Une approche luthérienne", în rev. *Irénikon*, 72 (1999), pp. 562-585.

-, „La compréhension de l'unité de l'Eglise: de la nécessité d'une clarification après la signature de la déclaration luthérienne-catholique", în *Nouveaux apprentissage pour l'Eglise*, Mélanges offerts à Hervé Legrand,

(ed.) G. Routhier, L. Villemin, coll. *Cogitatio Fidei*, Éd. du Cerf, Paris, 2006, pp. 41-60.
-, *Eglise*, Éd. du Cerf & Labor et Fides, 2001.
-, „«Un pas décisif pour surmonter la division des Eglises?» La déclaration commune à propos de la doctrine de la justification et le problème des sacrements", în rev. *Positions luthériennes*, 2005, pp. 315-337.

BOBRINSKOY, Boris, *Le mystère de l'Eglise*, coll. *Théologies*, Éd. du Cerf, Paris, 2003.
-, „L'Eucharistie, plénitude de l'Eglise", în vol. *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent*, Mame, Tours, 1969, pp. 15-41.

BOULGAKOFF, Sergei, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932.

BRIA, Ion, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creştine", thèse de doctorat, în rev. *Studii Teologice*, 20 (1968), pp. 3-170.
-, *Destinul ortodoxiei*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1989.
-, „Ecleziologia comuniunii", în rev. *Studii Teologice*, 20 (1968), pp. 669-681.
-, „Ecleziologia pastorală", în rev. *Studii Teologice*, 31 (1979), pp. 316-323.
-, „Intercommunion et unité", în rev. *Istina*, 14 (1969), pp. 220-237.
-, *Teologia dogmatică și ecumenică*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2009.

BUHLER, Pierre, „L'être humain – à l'image de Dieu", în: *Humain à l'image de Dieu*, travaux de 3e cycle en théologie systématique des Facultés de théologie

des Universités romandes, 1985-1986, (ed.) Pierre Bühler, Labor et Fides, 1989, pp. 262-287.

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, Sfântul, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în col. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti vol. 41, IBMBOR, 2000.

CHRISTENSEN, Michael J. and Jeffery A. Wittung, eds., *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Tradition*, Grand Rapids, MI: Baker, 2007.

CLAPSIS, Emmanuel, *Orthodoxy in Conversation: Orthodox Ecumenical Engagements.* Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2000.

-, *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, WCC Publications, Geneva, 2004.

CLÉMENT, Olivier, „L'Unitrinité et l'anthropologie trinitaire: le Nom ultime", *Parole orthodoxe*, Choix de textes parus dans le SOP (1975-2000), Éd. du Cerf, Paris, 2000, pp. 63-68.

COHEN, Will, „The concept of „Sister Churches" in Orthodox-Catholic relations in the 12th and 21st Centuries", în *St Vladimir's Theological Quarterly*, 53:4 (2009), pp. 375-406.

COLLINS, Paul, *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion*, London: T&T Clark, 2010.

COMISIA MIXTĂ INTERNAȚIONALĂ DE DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ȘI BISERICA ORTODOXĂ, *Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi*, Munchen, 1982. Text în limba franceză în *La Documentation catholique*, 79 (1982), pp. 941-945.

-, *Credința, Tainele și unitatea Bisericii*, Bari, 1987. Text în limba franceză în *La Documentation catholique*, 85 (1988), pp. 122-126.

-, *Taina preoției în structura sacramentală a Bisericii, cu referire particulară la importanța succesiunii apostolice pentru sfințenia și unitatea poporului lui Dumnezeu*, Valamo, 1988. Text în limba franceză în *La Documentation catholique*, 85 (1988), pp. 1148-1152.

-, *Consecințele eclesiologice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: comuniune eclesială, sinodalitate și autoritate*, Ravenna, 2007. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html

COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHERIENNE, *L'unité qui est devant nous*, în *La Documentation catholique*, 84 (1987), pp. 294-319.

CONCILIUL II VATICAN, *Les Actes du Concile*, 3eme éd., Cerf, Paris, 1967. Pentru limba română, a se vedea:

http://www.magisteriu.ro/categorie/conciliul-vatican-ii/

CONGAR, Yves, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, coll. « Unam Sanctam » 1, Cerf, Paris, 1937.

-, „De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle", în vol. *L'épiscopat et l'Eglise universelle*, sous la direction d'Y. Congar et B.D. Dupuy, coll. « Unam sanctam » 39, Cerf, Paris, 1962, pp. 227-260.

-, *Diversité et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 112, Cerf, Paris, 1982.

-, „Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle", în vol. *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, sous la direction de Aloys Grillmeyer et Heinrich Bacht, tome III, 1954, pp. 239-268.

-, *Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Centurion, Paris, 1984.

-, *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris, 1995.

-, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, coll. « Mysterium salutis », nr. 15, „Dogmatique de l'histoire du salut", t. IV, Cerf, Paris, 1970.

-, *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris, 1984.

-, *Le Concile de Vatican II, Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, coll. « Théologie Historique » nr. 71, Beauchesne, Paris, 1984.

-, „Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II", în vol. *Les Églises*

après Vatican II – actes du Colloque international de Bologne – 1980, édités par G. Alberigo, coll. « Théologie historique » nr. 61, Beauchesne, 1981, pp. 117-130.

-, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris, 1971.

CULLMANN, Oscar, „Diversité des charismes – le même Esprit. Pour une théologie de l'unité dans la diversité", în vol. *In necessariis unitas*, mélanges offerts à Jean Louis Leuba, édités par R. Stauffer, Cerf, 1984, pp. 74-92.

-, *L'unité par la diversité. Son fondement et le problème de sa réalisation*, coll. « Théologies », Cerf, Paris, 1986.

-, *Les Voies de l'unité chrétienne*, coll. « Théologies », Cerf, Paris, 1992.

CYRILLE, Patriarche de Bulgarie, « Sur certaines questions œcuméniques », în rev. *Istina* 11 (1965) 1, pp. 7-22.

DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Confessing the Truth in Love: Orthodox Perceptions on Life, Mission and Unity*, Ed. Basilica, București, 2008.

-, *La joie de la fidélité*, Ed. Cerf, Paris, 2009.

-, *Teologie și spiritualitate*, Ed. Basilica, București, 2009.

-, *Știința mântuirii. Vocația mistică și misionară a teologiei*, Ed. Basilica, București, 2014.

DULLES, Avery Cardinal, *Models of the Church*, New York: Image Books/Doubleday, 2002.

ERICKSON, John H, *The Challenge of Our Past: Essays in Orthodox Church History and Canon Law*, Crestwood, NY: SVS Press, 1990.

KARIATLIS, Philip, *Church as Communion: The Gift and Goal of Koinonia*, Sydney: St. Andrew's Orthodox Press, 2011.

FAITH AND ORDER COMMISSION, *The Church: Towards a Common Vision*, Faith and Order Paper no. 214, WCC Publications, 2013.

-, „En marche vers une koinonia plus parfaite. Message final de la Conférence mondiale", în *La Documentation catholique*, 90 (1993), p. 842.

-, *Baptism, Eucharist & Ministry, Report on the Process and Responses*, Faith and Order Paper no. 149, WCC Publications, Geneva, 1990.

FLOROVSKY, Georges, „The Church: Her Nature and Task", în vol. *Orthodox Perspectives on Mission*, Petros Vassiliadis (ed.), Regnum Edinburg Centenary Series, vol. 17, Oxford, 2013, p. 42.

-, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, vol.1, Belmont, MA: Nordland, 1972.

-, *Christianity and Culture*, Belmont, MA: Nordland, 1974.

FORTE, Bruno, *L'Eglise icône de la Trinité*, Médiaspaul, 1985.

GROS, Jeffrey, MEYER, Harding, RUSCH, William G.

(eds.), *Growth in Agreement II: Reports and Agreed statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

GROS, Jeffrey, BEST, Thomas F., FUCHS, Lorelei F. (eds.), *Growth in Agreement III: International Dialogue Texts and Agreed Statements, 1998-2005*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

HALL, Douglas, *Être image de Dieu, Le stewardship de l'humain dans la création*, coll. *Cogitatio Fidei* 213, Éd. du Cerf, Paris, 1998.

HALLEUX, André de, „L'unité par la diversité ?", în *Nouvelle Revue Théologique*, 109 (1987), pp. 870-883.

HENN, William, „Catholics, Ecclesiology and the Ecumenical Journey", în *The Ecumenical Review*, vol. 65, no 3/October 2013.

ICĂ jr., Ioan, *Canonul Ortodoxiei. Canonul Apostolic al primelor secole*, I, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008.

-, „Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalităţii şi autorităţii pe marginea celei de-a x-a sesiuni plenare a comisiei mixte internaţionale pentru dialog teologic între Biserica ortodoxă şi Biserica romanocatolică. Ravenna, 8-15 oct. 2007", în rev. *Studii Teologice*, nr. 3/2007, pp. 227-256.

-, „The Worldly Dimension of the Church, Perspective comparate asupra reformei Bisericii în Europa

secolului XX", în rev. *Inter*. 1, 1-2/2007.
ICĂ jr., Ioan, şi MARANI, Germano, *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

INTER-ORTHODOX PRE-ASSEMBLY CONSULTATION for the 10th Assembly in Busan, Korea, 2013, „God of life, lead us to justice and peace", Kos, Greece, 11-17 October 2012. Text în limba franceză în: *Livre de Références*, Conseil oecuménique des Églises, 10e Assemblée, Busan, Publications du COE, 2013, pp. 129-135.

IONIŢĂ, Viorel, *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009. Spre Sfântul şi Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2013.
-, „The Vision of Unity in the Multirateral Dialogues and in the Bilateral Dialogues of the Orthodox Churches with Other Churches", în rev. *Studii Teologice*, nr. 3/2008, pp. 7-58.

IRINEU DE LYON, Sfântul, *Démonstration de la prédication apostolique*, 22, coll. « Sources Chrétiennes » nr. 406, Cerf, Paris, 1995.

KASPER, Walter, *La théologie et l'Eglise*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, coll. « Cogitatio Fidei » nr. 158, Cerf, Paris, 1990.
-, „Le mystère de la Sainte Eglise. Un rappel ecclésiologique au soir d'un « siècle de l'Eglise »", în vol. *L'Eglise à venir*, Mélanges offerts à Joseph Hoffmann, études réunis par M. Deneken, coll. « Cogitatio

Fidei », Cerf, Paris, 1999, pp. 309-332.
-, „Principes herméneutiques pour la relecture des dogmes de Vatican I", în rev. *Istina*, 50 (2005), pp. 341-352.
-, „Unité ecclésiale et communion ecclésiale dans une perspective catholique", în *Revue des sciences Religieuses*, 75 (2001), pp. 6-22.

KAZEMBEK, Alexandre Lvovich, « Après le Concile du Vatican II », în *Istina* 12 (1967), pp. 13-29.

KHARLAMOV, Vladimir, „Vatican II on Ecumenism and the Eastern Orthodox Church", în *Journal of Ecumenical Studies* 38 (2001), pp. 168-188.

KRIVOCHEINE, Basile, „La constitution dogmatique *De Ecclesia:* Point de vue d'un Orthodoxe", în rev. *Irénikon* 39 (1966), pp. 477-496.

LANNE, Emmanuel, „Eglises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis", în rev. *Istina*, 20 (1975), pp. 47-74.
-, „Quelques questions posées à l'Eglise orthodoxe concernant la « communicatio in sacris » dans l'Eucharistie", în rev. *Irénikon*, 72 (1999), pp. 435-452.
-, „Eglises unies ou Eglises sœurs: un choix inéluctable", în rev. *Irénikon*, 48 (1975), pp. 322-342.
-, „Une même foi, une même communion", în rev. *Irénikon*, 59 (1986), pp. 338-351.
-, „Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions

récentes", în rev. *Irénikon*, 60 (1987), pp. 16-46.

LARCHET, Jean-Claude, *L'Eglise corps du Christ*, I et II, Cerf, Paris, 2012.

LEGRAND, Hervé, „Collégialité des évêques et communion des Eglises dans la réception de Vatican II", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 75 (1991), pp. 545-568.

-, „Eglises locales, régionales et Eglise entière. Eclaircissements sur quelques débats au sein de l'Eglise catholique depuis Vatican II", în *L'Eglise à venir*, Mélanges offerts à Joseph Hoffmann, études réunis par M. Deneken, coll. « Cogitatio Fidei », Cerf, Paris, 1999, pp. 277-308.

-, „L'inséparabilité de la communion eucharistique et de la communion ecclésiale. Un axiome chrétien commun et ses différences d'interprétation", în vol. *L'ecclésiologie eucharistique*, sous la direction de Jean-Marie Van Cangh, Académie internationale des Sciences religieuses, Bruxelles, 2009, pp. 35-58.

-, „La théologie des Eglises sœurs", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 88 (2004), pp. 461-496.

-, „La catholicité des Eglises locales", în *Enracinement et universalité*, Desclée, Paris, 1991, pp. 159-183.

-, „Le développement d'Eglises-sujets, à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles", în vol. *Les Eglises après Vatican II*, ed. G. Alberigo, Beauchesne, Paris, 1981,

pp. 149-184.

-, „Le dialogue entre catholiques et orthodoxes à l'épreuve", în rev. *Contacts*, 55 (2003), pp. 416-430.

-, „Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles et chantiers actuels de recherche", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 85 (2001), 461-509.

-, „Réformer la papauté pour servir l'unité entre les Eglises", în *Nouvelle Revue Théologique*, 136 (2014), pp. 565-576.

-, „Où on est l'œcuménisme ? Quarante ans après la promulgation d'Unitas Redintegratio", în rev. *Istina*, 50 (2005), pp. 353-384.

LIMOURIS, Gennadios, ed., *Orthodox Visions of Ecumenism: Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement (1902-1992)*, Geneva, WCC Publications, 1994.

LUBAC, Henri de, *Catholicisme*, coll. « Unam Sanctam » n° 3, Cerf, Paris, 1965.

MAHIEU, Patrice, *Paul VI et les Orthodoxes*, Cerf, Paris, 2012.

MAROT, Hillaire, „Note sur l'expression « Episcopus Ecclesiae catholicae »", în vol. *La collégialité épiscopale*, introd. par Y. CONGAR, coll. « Unam Sanctam » n° 52, Cerf, Paris, 1965, pp. 94-98.

MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Mistagogia*,

IBMBOR, Bucureşti, 2000.
-, *Scrieri şi spistole hristologice şi duhovniceşti*, în col. „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti”, vol. 81, IBMBOR, Bucureşti, 1990.

MAXIME de Sardes, *Le Patriarcat OEcuménique dans l'Eglise Orthodoxe*, Théologie historique 32, Beauchesne, Paris, 1975.

MCPARTLAN, Paul, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh: T&T Clark, 1993.

MEHEDINŢU, Viorel, „Sobornicitatea Bisericii în ecumenismul contemporan. Universalitate şi sobornicitate”, în rev. *Ortodoxia*, An XVIII, nr. 3 (1966), pp. 387-402.

MEYER, Harding and VISCHER, Lukas (eds.), *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, New York: Paulist Press, 1984.

MEYENDORFF, John, *Catholicity and the Church*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New York, 1983.
-, *Imperial Unity and Christian Divisions*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1989.
-, *Orthodoxy and Catholicity*, New York: Sheed & Ward, 1966.
-, „Vatican II: A Preliminary Reaction”, în *Saint Vladimir's*

Theological Quarterly 9, no. 4 (1965), pp. 26-37.

-, „Vatican II: Definition or Search for Unity?”, în *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 7 (1963), pp. 164-168.

-, „Viziuni despre Biserică: gândirea teologică rusă în timpurile moderne”, în rev. *Studii Teologice*, An XLIII, nr. 5-6 (1991), pp. 143-149.

MINNERATH, Roland, *La primauté de l'évêque de Rome et l'unité de l'Église du Christ*, Paris, Beauchesne, 2010.

MÖHLER, Johann A., *L'unité dans l'Eglise*, Cerf, Paris, 1938.

MOŞOIU, Nicolae, „Elemente de eclesiologie comparată – referire specială la documente confesionale şi ecumenice”, în vol. *Hermineutica ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiţie*, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2013, pp. 355-391.

NEGOIŢĂ, Ilie, „Sfântul Ioan Hrisostom despre unitatea Bisericii în comentariul la epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel”, în rev. *Ortodoxia*, An XIV, nr. 1-2 (1962), pp. 198-205.

NELLAS, Panayotis, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Ed. Cerf, Paris, 1989.

NEUNER, Peter, *Théologie œcuménique. La quête de l'unité des Églises chrétiennes*, traduction par

Joseph Hoffman, coll. « Initiations générales », Cerf, Paris, 2005.

NISSIOTIS, Nikos, „Ecclesiology and Ecumenism of the Second Session of the Vatican Council II," *Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964), pp. 15-36.

-, „La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Eglise", în rev. *Istina*, 12 (1967), pp. 323-335.

-, „Is the Vatican Council Really Ecumenical?," *The Ecumenical Review* 16 (1964), pp. 357-377.

-, « Mouvement œcuménique et Vatican II: Un point de vue orthodoxe », în *Istina* 11 (1965-1966), pp. 313-324.

-, „Orthodox Reflections on the Decree on Ecumenism", în *Journal of Ecumenical Studies* 3, no 2 (1966), pp. 329-342.

-, « Présence théologique, relations œcuméniques et unité intérieure de l'Orthodoxie aujourd'hui », în *Contacts* 47, (1964), pp. 167-203.

-, „Report on the Second Vatican Council", în *Ecumenical Review* 18, no. 2 (1966), pp. 190-206.

-, „The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council and Position of the Non-Roman Churches Facing It", în *Journal of Ecumenical Studies* 6 (1965), pp. 31-62.

PAPANIKOLAOU, Aristotle, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006.

PATELOS, Constantin G. (ed.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Documents and Statements 1902-1975*, WCC, Geneve, 1978.

PELIKAN, Jaroslav, *La tradition chrétienne*, t. V, (*Doctrine chrétienne et culture moderne, depuis 1700*), PUF, Paris, 1995.

POPESCU, Dumitru, *Eclesiologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*, IBMBOR, București, 1972.

POTTMEYER, Hermann J., *Le rôle de la papauté au IIIe millénaire*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, coll. « Théologies », Cerf, Paris, 2001.

PRASSAS, Despina D., „The Legacy of the Second Vatican Council: An Orthodox Perspective", în *Journal of Ecumenical Studies* 48 (2013), pp. 166-174.

RATZINGER, Cardinal Joseph, *Le Nouveau peuple de Dieu*, Aubier, Paris, 1971.

RIGAL, Jean, L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements, coll. « Cogitatio Fidei » n° 202, Cerf, Paris, 1997.

RORDORF, Willy, „Ta agia tois agiois", în rev. *Irenikon*, 72 (1999), pp. 346-364.

SAUCA, Ioan, „Mission and Unity of the Church from an Orthodox Perspective", în vol. *Mission and Unity – Common Witness of Separated Churches?* Proceedings of the 16th Academic Consultation of the Societas Oecumenica, Peter De Mey/Andrew Pierce/Oliver Schuegraf (eds.), Leipzig, 2012, pp. 209-219.

-, „The Pilgrimage of Justice and Peace An Ecumenical Paradigm for Our Times: An Orthodox Viewpoint", în *The Ecumenical Review*, vol. 66, no 2/July 2014, pp. 168-176.

SAVA, Marin, „Atitudinea Sfantului Ciprian față de problema unității bisericești și actualitatea ei", în rev. *Studii Teologice*, An XXI, nr. 3-4 (1969), pp. 210-219.

SCRIMA, André, „Simples réflexions d'un Orthodoxe sur la Constitution", în Guilherme Barauna & Y. M.-J. Congar, *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. III, coll. « Unam Sanctam » 51c, Cerf, Paris, 1966, pp. 1279-1294.

-, *Teme ecumenice*, vol. îngrijit de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2004.

SERAFINCEANU, I., „Principiul divin trinitar al unității Bisericii în lumina Sfintei Scripturi a Noului Testament", în rev. *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, An XLIX, nr. 3-4 (1973), pp. 184-219.

SESBOUE, Bernard, *De quelques aspects de l'Eglise*, Ed. Desclée de Brouwer, 2011.
-, *Pour une théologie œcuménique*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 160, Cerf, Paris, 1990.
-, „Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ?”, în *Nouvelle Revue Théologique*, 109 (1987), pp. 3-30.

STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1-2, IBMBOR, București, ²1997.
-, „Autoritatea Bisericii”, în rev. *Studii Teologice*, XVI (1964), 3-4, pp. 183-215.
- „Biserica universală și sobornicească”, în rev. *Ortodoxia*, XVIII (1966), 2, pp. 167-198.
- „Chipul de mâine al Bisericii Romano-Catolice”, în rev. *Ortodoxia*, XXIII (1971), 2, pp. 266-283.
- „Comunitate prin iubire”, în rev. *Ortodoxia*, XV (1963), 1, pp. 52-70.
- „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, în rev. *Ortodoxia*, XIX (1967), 4, pp. 494-540.
-, „Darul lui Dumnezeu către noi”, în rev. *Mitropolia Moldovei si Sucevei*, XLVI (1970), 3-6, pp. 258-267.
-, *Dieu est amour*, coll. « Perspective orthodoxe » nr. 1, Labor et Fides, Genève, 1980.
- „Din aspectul sacramental al Bisericii”, în rev. *Studii Teologice*, XVIII (1966), 9-10, pp. 531-562.
- „Doctrina catolică a infailibilității la primul și al doilea Conciliu Vatican”, în rev. *Ortodoxia*, XVII (1965), 4, pp. 459-492.

-, „Enciclica «Ecclesiam suam»", în rev. *Ortodoxia*, XVI (1964), 4, pp. 598-603.
- „În problema intercomuniunii", în rev. *Ortodoxia*, XXIII (1971), 4, pp. 561-584.
-, „Iubire şi adevăr; pentru o depăşire a dilemei ecumenismului contemporan", în rev. *Ortodoxia*, XIX (1967), 2, pp. 283-292.
-, „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe". Communication sur la consultation organisée par la Commission de Mission et d'Evangélisation à Bucharest-Cernica, juin 1974, în rev. *Contacts*, XXVII (1975), pp. 448-457.
-, „Le dialogue entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique romaine", în: *Romanian Orthodox Church*, XII (1982), 3, p. 48.
-, *Le génie de l'Orthodoxie*, avant-propos du métropolite Damaskinos, préface d'Olivier Clément, trad. Dan-Ilie Ciobotea, coll. *Théophanie*, Desclée, Paris, 1985.
-, „Natura sinodicităţii", în rev. *Studii Teologice*, XXIX (1977), 9-10, pp. 605-614.
-, „Omul şi Dumnezeu", în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1991, pp. 155-303.
-, „Organizarea carităţii publice", în *Telegraful Român*, nr. 37/1934; ediţia din *Cultură şi duhovnicie*, vol. I, Ed. Basilica, 2012.
-, „Perspectiva intrării Bisericii romano-catolice în Consiliul ecumenic al Bisericilor, privită din punct de vedere ortodox", în rev. *Ortodoxia*, XXI (1969), 1, pp. 127-136.

-, „Relaţiile ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în ultimul sfert de veac”, în rev. *Ortodoxia*, XXV (1973), 2, pp. 166-175.
-, „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii”, în rev. *Ortodoxia*, XIX (1967), 1, pp. 32-48.
-, „Sobornicitatea deschisă”, în rev. *Ortodoxia*, XXIII (1971), 2, pp. 165-180.
-, „Temeiurile teologice ale ierarhiei şi sinodalităţii”, în rev. *Studii Teologice*, XXVII (1970), 3-4, pp. 165-178.
-, „Théologie eucharistique”, în rev. *Contacts*, XXII (1970), 71, pp. 184-216.
-, „Unitate şi diversitate în Tradiţia Ortodoxă”, în rev. *Ortodoxia*, XXII (1970), 3, pp. 333-346.
-, „Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă”, în rev. *Ortodoxia*, XXIX (1977), nr. 2, pp. 143-152.

ŞELARU, Sorin, *Biserica–laborator al învierii. Perspective asupra eclesiologiei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Basilica, Bucureşti, 2014.
-, *Biserica şi bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreştină*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2015.
-, „La synodalité et l'autorité au niveau régional dans l'Eglise: de Lumen Gentium au Document de Ravenne”, în rev. *Irénikon*, vol. 88, nr. 2/2015, pp. 181-200.
- „Iglesia: hacia una vision comun”, în rev. *Pastoral Ecumenica*, 95/2015, Madrid-Spain, pp. 19-40.
- „Les 50 ans d'Unitatis Redintegratio. Une occasion d'évaluation (auto)critique orthodoxe”, în rev. *Irénikon*, vol. 87, nr. 3-4/2014, pp. 400-416.

- „Vatican II – în căutarea unei noi paradigme. Perspective asupra receptării eclesiologiei Conciliului II Vatican ca eclesiologie a comuniunii", în rev. *Teologie şi Viaţă*, nr. 1-6/2008, pp. 340-356.

THÉOBALD, Christophe, „Dieu est relation", în rev. *Concilium*, nr. 289/2001.

THURIAN, Max, *Une seule Eucharistie*, Les Presses de Taizé, 1973.

-, *Sacerdoce et ministère*, Taizé-Seuil, 1970.

TIHON, Paul, *L'Eglise*, in « Histoire des dogmes », sous la direction de B. Sesboué, tome III, « Les signes du salut », Desclée, Paris, 1995, pp. 339-562.

TILLARD, Jean-Marie R., *Chair de l'Eglise, chair du Christ, Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 168, Cerf, Paris, 1992.

-, art. „Communion", în *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. De J.Y. Lacoste, PUF, 1998, pp. 238-243.

-, „Ecclésiologie de communion et exigence œcuménique", în rev. *Irénikon*, 68 (1975), pp. 201-230.

-, „Église catholique ou Église universelle?", în *Cristianesimo nella storia*, n°2 /1995, pp. 356-357.

-, *Eglise d'Eglise, L'ecclésiologie de communion*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 143, Cerf, Paris, 1987.

-, „La question de Dieu et le mouvement œcuménique", în *L'Eglise à venir*, Mélanges offerts à Joseph

Hoffmann, études réunis par M. Deneken, Cerf, Paris, 1999, pp. 173-194.
-, „Œcuménisme et Eglise catholique", în *Nouvelle Revue Théologique*, 107 (1985), pp. 43-67.

TORRANCE, Thomas F., *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church,* London-New York: T&T Clark, 2006.

VASSILIADIS, Petros, (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, Regnum Edinburg Centenary Series, Vol. 17, Oxford, 2013.

VISCHER, Lucas, „L'accueil réservé aux débats sur la collegialité", în vol. *La réception de Vatican II*, édité par G. Alberigo et J.P. Jossua, coll. « Cogitatio Fidei » nr. 134, Cerf, Paris, 1985, pp. 305-325.

VOICU, Constantin, „Sfântul Ioan Gură de Aur și unitatea Bisericii", în rev. *Studii Teologice*, An XXVIII, nr. 1-2 (1976), pp. 72-81.

VOLF, Miroslav, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity,* Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

WARE, Kallistos, „Church and Eucharist, Communion and Intercommunion", în rev. Sobornost, nr. 7/1978, pp. 550-567.
-, *L'Orthodoxie: L'Église des sept Conciles*, Cerf, Paris, 2002.
-, *L'île au-delà du monde*, coll. « Sel de la Terre », Cerf,

Paris, 2005.
-, „La théologie orthodoxe au XXIe siècle", în rev. *Irénikon*, 77 (2004), pp. 219-237.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES, https://www.oikoumene.org/en/resources/documents

YANNARAS, Christos, *Adevărul şi unitatea Bisericii*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2009.

ZIZIOULAS, John, *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1985.
-, *Euharistie, episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie şi episcop în primele trei secole creştine*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2009.
-, „L'Eglise comme communion", în vol. *Parole orthodoxe*, Choix de textes parus dans le SOP (1975-2000), Cerf-SOP, Paris, 2000, pp. 183-203.
-, *L'Eglise et ses institutions*, Cerf, Paris, 2011.
-, *L'être ecclésial*, coll. « Perspective orthodoxe », n° 3, Labor et Fides, Genève, 1981.
-, „L'évêque selon la doctrine théologique de l'Eglise orthodoxe", în vol. *Nouveaux apprentissage pour l'Eglise*, Mélanges offerts à Hervé Legrand, études réunies par G. Routhier et L. Villemin, Cerf, Paris, 2006, pp. 321-340.
-, „La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise", în rev. *Istina*, 14 (1969), pp. 67-88.
-, „La participation des orthodoxes au mouvement œcuménique", în rev. *Unité des chrétiens*, n° 110, avril/1998, pp. 16-19.

-, „Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe", în rev. *Irénikon*, 60 (1987), pp. 323–335.
-, *Prelegeri de dogmatică creştină*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2014.

Cuprins

Introducere 5

Unitatea Bisericii în lumina comuniunii 11

Unitatea şi comuniunea în declaraţiile Consiliului Mondial al Bisericilor 15

Declaraţii despre unitate ale Consiliului Mondial al Bisericilor 24

Viziunea despre unitate dezvoltată la Busan 38

Biserica: spre o viziune comună 65

Unitatea şi comuniunea în Biserică – coordonate teologice 73

Principiul hristologic 81

Principiul pnevmatologic 83

Principiul trinitar 87

Unitatea în Euharistie 93

Identitatea cruciformă a credinţei ca fundament al unităţii eclesiale 95

Biserica şi bisericile 107

Eclesiologia comuniunii şi Conciliul II Vatican 121

O idee implicită 124

Poporul adunat în comuniunea Sfintei Treimi 129

Comuniunea euharistică 136

Comuniunea credincioşilor 139

Comuniunea ierarhică 141

Comuniunea intercreştină din perspectiva lui *Unitatis redintegratio* 154
Comuniune – comuniuni 159
Concluzii 164

Dimensiunile teologice ale creştinului în societate 167
Lumea este dar al lui Dumnezeu pentru om 169
Omul este dar al lui Dumnezeu pentru om 172
Iisus Hristos – Darul suprem al lui Dumnezeu pentru oameni 180
Slujirea aproapelui – darul omului pentru Dumnezeu .. 185
Provocările crizei economice europene şi răspunsul Bisericii 190
În loc de concluzii 196

Concluzii finale 201

Bibliografie 209



Lucrarea de față abordează chestiunea unității Bisericii în lumina comuniunii. Fondată, din punct de vedere teologic, pe comuniunea-perihoreza trinitară și pe autodăruirea lui Dumnezeu pentru lume, unitatea Bisericii în lumina koinoniei-comuniuni nu înseamnă subordonare, ci mărturisire, slujire, solidaritate, autodăruire sau jertfire pentru comuniunea de Viață. Unitatea Bisericii se manifestă astfel ca o comuniune în libertate responsabilă, deoarece nu este o simplă unitate socială sau etică, ci unitate în Dumnezeu, pentru a face din oameni receptacule ale Împărăției lui Dumnezeu în lumea aceasta. Iar lucrarea Bisericii nu este alta decât așezarea omului în libertate în orizontul iubirii lui Dumnezeu, un Dumnezeu milostiv, întors spre oameni, gata, din iubire pentru ei, să poarte oricând crucea lor pentru a-i ridica la comuniunea cu El.




ISBN 978-606-711-384-6